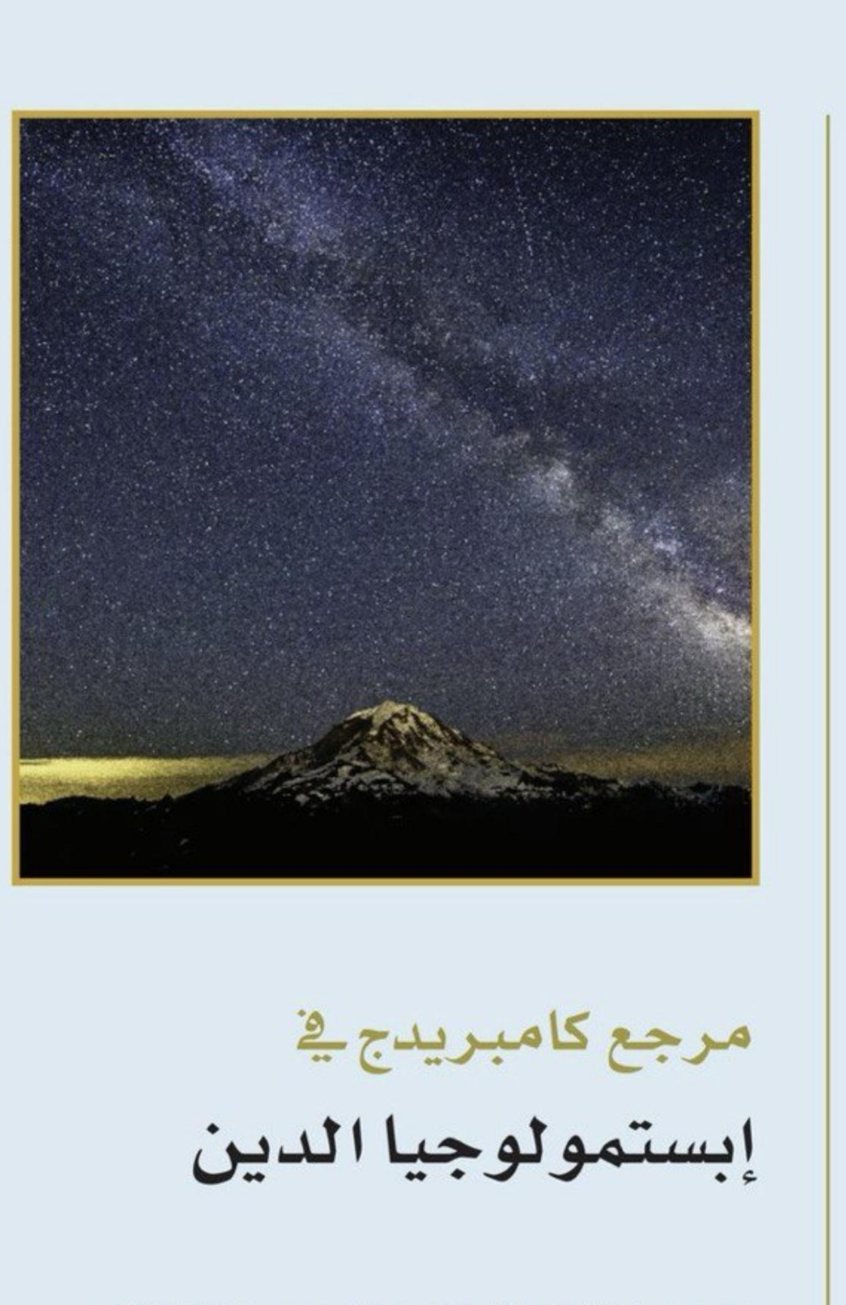


The Cambridge Handbook of Religious Epistemology

مرجع كامبريدج في
إبستمولوجيا الدين

تحرير: جوناثان فوكوا، جون غريكو، تايلر دالتون مكناب

ترجمة د. مصطفى سمير عبد الرحيم



ابن النديم للنشر والتوزيع

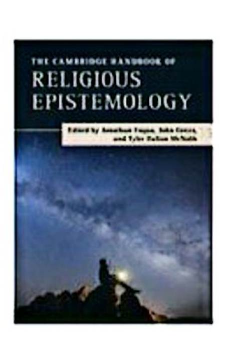


دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

جوناثان فوكوا،
جون غريكو،
تايلر دالتون مكناب

مرجع كامبريدج في
إبستمولوجيا الدين



مرجع كامبريدج في

إبستمولوجيا الدين

يُعالج مرجع كامبريدج في الإبستمولوجيا الدينية، وهو المرجع الأول من نوعه حول هذا الموضوع، الحالة الراهنة للإبستمولوجيا الدينية ويقدّم مناقشة للمواضيع الأساسية المتصلة بإبستمولوجيا الاعتقاد الديني. لا تقتصر فصوله الواسعة-النطاق على دراسة المواضيع الأساسية فحسب، وإنما تُطوّر أيضًا نظريات معرفية غير-تقليدية وتستكشف الإبستمولوجيا الدينية التي أيّدتها التقاليد غير-الغربية. في القسم الأول، الإيمان والعقلانية، سيجد القرّاء مقالات جديدة عن الإبستمولوجيا الإصلاحية، والنزعة الريبية والاعتقاد الديني، وعن طبيعة الدليل فيما يتصل بالاعتقاد الدينّي. ويضم القسم الثاني الثري، التقاليد الدينية، فصولاً عن الإبستمولوجيات الهندوسية والبوذية والإسلامية واليهودية والمسيحية. أما القسم الثالث والأخير، الاتجاهات الجديدة، فيضم فصولاً تتراوح من تطبيق النزعة الفصلية ومناهج المعرفة-أولاً على الاعتقاد الديني إلى استعراض الردود على الحجج المقوِّضة. إنّ هذا المرجع بشموليته وسهولة عبارته سيُطوِّر هذا الحقل لسنوات طويلة قادمة.

جوناثان فوكوا: أستاذ فلسفة مساعد في كلية كونسبشن سيمناري. وهو محرر مشارك في كتاب الإيمان والعقل: فلاسفة يشرحون تحولهم إلى الكاثوليكية (2019) والنزعة المؤلّهة الكلاسيكية: مقالات جديدة عن ميتافيزيقا الإله (2023).

جون غريكو: أستاذ فلسفة في جامعة جورج تاون. وهو مؤلف كتاب وضع الريبيين في مكانهم الصحيح (كامبريدج، 2000)، وتحقيق المعرفة (كامبريدج، 2010)، ونقل المعرفة (كامبريدج، 2020). ترتكز اهتماماته على الإبستمولوجيا والميتافيزيقيا وابستمولوجيا الفضيلة والريبية وتوماس ريد.

تايلر دالتون مكناب: أستاذ فلسفة مشارك في جامعة سانت فرانسيس. وهو مؤلف كتاب الإبستمولوجيا الدينية (كامبريدج، 2018) والله والنظرية السياسية (كامبريدج، 2022). وقد شارك أيضًا في تأليف الإبستمولوجيا البلانتنغية والديانات العالمية (2019) والإيمان الكلاسيكي والبوذية (2022).

مصطفى سمير عبد الرحيم: طبيب أسنان من العراق، من مواليد 1989، ديالى-العراق، مهتم بفلسفة اللغة وفيتغنشتاين وابستمولوجيا الثقة-الإيمان واليقين الأخلاقي. صدرت له عدة ترجمات منها:

- فتجنشتاين و"في اليقين" لـ أندي هاميلتون
- في صحبة الوعي – موسوعة بلاكويل عن الوعي: تحرير سوزان شنايدر وماكس فيلمانز
- موسوعة بلومزبري في فلسفة الطب النفسي: تحرير شريفة تكين وروبين بلوم
- فيتغنشتاين وميرلوبونتي: تحرير كومارين رومدين-روملك
- الثقة والأخلاق والعقل البشري لـ أولي لاغرسبيتز
- فلسفة الثقة: تحرير بول فوكنر وتوماس سمبسون.
- البحث عن فلسفة أصيلة: فيتغنشتاين، هايدغر واليومي لـ ديفيد إيغان
- مرجع روتلدج في فلسفة الذاكرة: تحرير سفين بيرنيكر وكوركين ميكليان
- التغير الأخلاقي: الديناميات والبنية والمعيارية لـ سيسيليا إريكسن
- اليقين الأخلاقي والتسويغ والممارسة – منظور فيتغنشتايني لـ جوليا هيرمان

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد فويدر ـ وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد
وهران ـ الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة ـ مركز الأعمال - مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة - خلوي: 28 28 69 3 961 +
email: rw.culture@yahoo.com
توزيع: دار الروافد الثقافية - الحمراء ـ شارع ليون ـ برج ليون، ط6 ، بيروت ـ لبنان ـ ص.ب. 113/6058
هاتف: 37 04 74 1 961 +



مرجع كامبريدج في

إبستمولوجيا الدين

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

تحرير

جوناثان فوكوا، جون غريكو، تايلر دالتون مكناب

مرجع كامبريدج في

إبستمولوجيا الدين

ترجمة

د. مصطفى سمير عبد الرحيم





العنوان الأصلي للكتاب

The Cambridge Handbook of Religious Epistemology
Jonathan Fuqua, John Greco, Tyler Dalton McNabb
Copyright © Cambridge, First edition 2023

مرجع كامبريدج في إبستمولوجيا الدين
ترجمة: د. مصطفى سمير عبد الرحيم

الطبعة الأولى، 2024
عدد الصفحات: 528
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-209-0
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2023

ابن النديم للنشر والتوزيع
وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة – مركز الأعمال
مدينة الشارقة للنشر – المنطقة الحرة
خلوي: 28 28 69 3 961+
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية – ناشرون
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص.ب. 113/6058
بيروت–لبنان

المحتويات

﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾

القرآن الكريم

* * *

"الصعوبة هي إدراك انعدام الأسس وراء اعتقاداتنا"

فيتغنشتاين

* * *

فيتغنشتاين مخاطبًا صديقه درووري:
"أخشى أن تحاول تقديم نوع من التسويغ الفلسفي للمعتقدات المسيحية، كما لو كانت هناك حاجة إلى نوع من البرهان. أنت تتمتع بالذكاء. إنه ليس أفضل شيء فيك، لكنه شيء يجب ألا تتجاهله. إنّ الرمزيات الكاثوليكية رائعة وراء الكلمات. لكنَّ أي مسعى لصياغتها في نسق فلسفي هو أمر مهين".

* * *

يقول درووري عن فيتغنشتاين:
"ذكرتُ أمام فيتغنشتاين أنني كنت أقرأ كتاب د. تينانت المُعَنوَن "اللاهوت الفلسفي"، الذي صدر حديثًا.
فيتغنشتاين: عنوان من هذا القبيل يبدو لي كما لو كان شيئًا غير لائق.
درووري: يحاول تينانت إحياء "حجة التصميم" لكن بطريقة معقدة.
فيتغنشتاين: أنت تعلم أنني لست ممن يمدح العصر الحالي هذا، لكنّ هذا يبدو لي "قديم الطراز" بالمعنى السيئ.
درووري: تينانت مغرم بتكرار قول بتلر المأثور، "الاحتمال هو دليل الحياة".
فيتغنشتاين: هل يمكنك أن تتخيل القديس أوغسطينوس يقول 'إنّ وجود الله كان "محتملاً للغاية!"'.

* * *

"ينبغي للدليل على وجود الله أن يكون بحق شيئًا يمكن للمرء من خلاله إقناع نفسه بوجود الله. لكنني أعتقد أن ما أراد المؤمنون الذين قدّموا مثل هذه البراهين فعله هو منح "إيمانهم" أساساً وتحليلاً فكرياً، على الرغم من أنهم أنفسهم لم يصلوا إلى الإيمان قط بسبب هذه البراهين. ربما يمكن للمرء 'إقناع شخص ما بوجود الله' من خلال نوع معيّن من التنشئة، عن طريق تشكيل حياته بطريقة كذا وكذا".

فيتغنشتاين

مقدِّمة المترجم*

«القناعة الدينية والنزعة شبه الإيمانية»

دانكان بريتشارد

«لا أحد منا يستطيع التفكير أو التصرّف دون قبول حقائق، لا حدسيًا، ولا برهانيًا، بل قهرًا». - جون هنري نيومان

1. القناعة الدينية

إنّ نقطة البداية الحاسمة في أي تفسير لإبستمولوجيا الدين هي أن يكون لدينا فهم صحيح لظاهرة القناعة الدينية. وأعني بها تلك الالتزامات الدينية التي تُعتبر أساسية للحياة الدينية، بدلاً من الاعتقادات الدينية العرَضية صِرفًا التي تأتي مع الحياة الدينية. على سبيل المثال، يمكن أن تكون "الله موجود"، أو "المعجزات يمكن

(*) المترجم: لقد اخترت هذا المقال لغاية أودّ بيانها هنا: يُعدّ دانكان بريتشارد من الإبستمولوجيين المعاصرين المهتمين بفلسفة فيتغنشتاين المتأخر - لا سيما كتابه في اليقين - وله مقالات كثيرة في تطوير مذهب إبستمولوجي مهم في إبستمولوجيا الدين - أعني النزعة شبه-الإيمانية - وهو ممن لا يتقبلون النزعة الإيمانية [fideism] التي تحجر على الإيمان وتجعله مستقلاً عن العقل وهي نزعة لطالما ارتبطت بالفلاسفة المسيحيين المتدينين أمثال كيركيغورد، يوهان جورج هامان، ترتليان، باسكال، وكذلك فيتغنشتاين وحتى كانط، ولكن ما يهمني من بين هؤلاء هما اثنين فقط: الأول فيتغنشتاين وكيف أنه بالاطلاع على كتابه في اليقين نجد أنه قد أسيء فهمه وأنّ الأمر يحتمل تطوير موقف إبستمولوجي ديني أقوى من النزعة الإيمانية التي شاعت عنه بسبب بعض الشراح أمثال فيليبس ونيلسون، إلى جانب أن فيتغنشتاين هو من الفلاسفة الأذكياء الذين يعرفون متى يجب أن يقف الفيلسوف ولا يتفلسف ويقحم تفلسفه في الأمور الحياتية التي منها الدين، والثاني هو كيركيغورد لأنه استعمل فعلاً لأحد أهم الرموز الدينية هو النبي إبراهيم عليه السلام عند قيامه بالتضحية بابنه وكيف أن هذا

أن تحدث"، أمثلةً طبيعية للأولى، في حين ستكون الاعتقادات عن المكوِّنات الأكثر غموضًا في التعاليم الدينية، على سبيل المثال، أمثلة طبيعية للأخيرة. لكنّ النقطة المهمة هنا هي أنّ قناعات المرء الدينية تلعب دوراً لا غنى عنه فيما يعنيه أن يكون المرء مؤمناً متدينًا من الأساس، إلى درجة أنّ المرء لا يستطيع أن يفقد الكثير منها (إن وجدت) دون أن يفقد إيمانه بالكامل. أما الاعتقادات الدينية العرضية للمرء فهي ليست كذلك. يمكن للمرء أن يغير كثيرًا من هذه الاعتقادات - وفي الواقع، على مدار حياته، من المحتمل أن يفعل ذلك - في حين لا يزال محتفظًا بإيمانه.

من الآن فصاعدًا، عندما نشير إلى الاعتقادات الدينية، سنضع في اعتبارنا على وجه التحديد هذه الاعتقادات الدينية العرضية، في مقابل القناعات الدينية للشخص (سأعتبر أيضًا أنه من المسلَّم به أنّ كل القناعات الدينية بالمعنى ذي الصلة هي أساسية أيضًا، ومن هنا، أُسقِط هذا الشرط). ولا أدّعي أنّ هذا التمييز قاطع على نحو تام. فعلى غرار معظم الفروق المتعلقة بالنطاق العملي، من

الفعل بما هو لا عقلاني يجعل الإيمان مستقلاً عن العقل - أرى أننا في الدين الإسلامي يسعنا تأطير فعل إبراهيم عليه السلام بنوع من العقلانية يكفي لمنع توظيفه فيما ذهب إليه كيركيغورد، ولكن سأتحدث بمزيد من التفصيل عن حدود هذه العقلانية لاحقًا، وعلى ذلك، فإنّ ما يطوره هنا دانكان بريتشارد وفي مقالاته الكثيرة الأخرى أجده نافعًا وأصيلاً للغاية بل وأفضل مما نلمسه عند أصحاب الإبستمولوجيا الإصلاحية - على أهميتها - لما فيه من قلة تفلسف وقربه من الانسان العادي، وهذا المقال أجده خير ممهد لمساهمة بريتشارد في هذا الكتاب في الفصل السادس، وفي الحقيقة كان الفصل السادس بحد ذاته هو ما دفعني إلى ترجمة هذا الكتاب أصالة، لأنه الفصل الوحيد من بين فصول هذا الكتاب القيّمة للغاية الذي يوظف إبستمولوجيا المفصل في الدين وهي حقل جديد جدًا نشأ اعتمادًا على فقرة "مفصلات الباب" في كتاب في اليقين لفيتغنشتاين المتأخر، وعلى ذلك، لن يتضمن هذا الفصل أي نبذة عن فصول هذا الكتاب بل مجرد تمهيد لا بد منه يسبق الفصل السادس وللقارئ أن يتجاوزه وينتقل إلى مقدمة المحررين لتعرف على فصول الكتاب أو يقرأه ويترقب بشغف وصوله إلى الفصل السادس، وأنا على اليقين أنه سيقرأ بعد ذلك كل إسهامات بريتشارد في هذا الموضوع خارج هذا الكتاب وقد احترت في إدراج أيّها هنا لشدة أهميتها فاخترت هذه المقالة لأنها أكثر مقالة مستقلة ولا تحتاج من القارئ اطلاع مسبق على الموضوع نفسه.

المحتمل أن يكون هناك مجموعة من الحالات شبه الظلّيّة. زيادة على ذلك، لا أريد أن أنكر أنه قد يكون هناك نوع معيّن من المؤمنين المتدينين غير العاديين الذين يعتبرون ما يعتبره معظم الناس هامشيًا في إيمانهم هو في الواقع مركزي في إيمانهم. ادعائي هو أنه من أجل تطوير إبستمولوجيا مناسبة للاعتقاد الديني، نحتاج إلى أن نكون حساسين لهذا الفرق، وعلى وجه الخصوص للطبيعة المعتادة للقناعة الدينية المفسَّرة على هذا النحو.

على سبيل المثال، عند تقييم المكانة المعرفية للاعتقاد الديني، قد ننجذب إلى فخ معاملة كل الالتزامات الدينية - سواء كانت قناعات بالمعنى المذكور أعلاه أو مجرّد اعتقادات - على أنها، في الأساس، خيار من جانب المؤمن يشبه نوع من الاختيار النظري الذي قد يتخذه العالِم. فنحن نمتلك، على سبيل المثال، تصوًّا للممارسة العلمية الجارية على نحو جيد، حيث يقوم العالم اليقظ بغربلة الأدلة المتاحة وعلى هذا الأساس يشكّل اعتقادًا عن النظرية التي تقدّم أفضل انسجام مع الأدلة. ومتى تشكّل الاعتقاد على هذا النحو حصرًا، فإنه يتمتع بالفعل بمكانة معرفية سليمة. وقد نعتقد على الأرجح أنّ الأمر نفسه ينبغي أن ينطبق على القناعة الدينية. يتضمن التحقيق الديني الذي يُجرى على نحو جيد غربلةَ الأدلة المتاحة وتشكيل الاعتقادات الدينية على نحو يقظ على هذا الأساس. متى تشكّلت الاعتقادات على هذا النحو حصرًا، فإنها تتمتع بالفعل بمكانة معرفية سليمة.

مثل هذا التصوّر لكيفية تقييم الاعتقاد/ القناعة الدينية معرفيًا هو على الأقل ما تتضمنه المقاربة الدليلية في إبستمولوجيا الدين - حيث يتعيّن على المرء الملاءمة بين قناعته الدينية والأدلة الداعمة المتاحة[1]. ولكن في حين أنّ التحمّس للدليلية هو في انخفاض مطرد لبعض الوقت الآن، أظن أنّ التصوّر الأساسي للاعتقاد/

(1) تُعزى النزعة الدليلية عادة إلى لوك (1979 [1689])، وعلى وجه الخصوص في ادعائه أن "العقل يجب أن يكون آخر حَكَم لنا ومرشدنا في كل شيء." (لوك 1979 [1689]، الرابع، التاسع عشر، ص 14).

القناعة الدينية لا يزال قائمًا - أي إنّ هذه هي مسألةُ تشكيل المواقف المناسبة في ضوء الدعم المعرفي المتاح. ومع ذلك، في حين أنّ هذه الصورة قد يكون لها بعض التطبيق على الاعتقاد الديني حصرًا، إذا درس المرء طبيعة القناعة الدينية، على وجه التحديد، وعلى الأقل كما تتجلى عادة، فسيكون من الواضح أنها صورة مضلِّلة على نحو جذري، إن لم تكن زائفة على نحو تام.

إذ، على سبيل المثال، من طبيعة الاعتقاد العلمي الجيد الذي يكون من النوع النظري الواسع أنه يجلب معه نوعًا من المساحة الفكرية، نوعًا من البرودة الذهنية، إذا صح التعبير. إنّ الاعتقاد النظري الذي تشكّل في ضوء الدليل، وما ارتبط بهذا الاعتقاد، إنما يبقى ما دام الدليل يدعمه[2]. نادرًا ما تكون القناعة الدينية على هذا النحو، هذا إن كانت موجودة من الأساس. في البداية، هناك مرحلة تكون عندها القناعة مطلوبة. وهذا لا يكون في الغالب عبر مماحكة عقلية، على الأقل ليس بأي معنى صريح بكل الأحوال. بالنسبة إلى كثيرين، سيتضمن الأمر تشرّب القناعة من أولئك الذين من حولهم منذ الطفولة كجزء من تنشئتهم داخل مجتمع يشاركهم هذا الاعتقاد. وحتى عندما تأتي القناعة في وقت لاحق، فإنه نادرًا ما يكون ذلك بسبب التقييم الرصين للأدلة ذات الصلة، وإنما ينبع من تجارب مميزة معيَّنة ذات أهمية انفعالية عميقة للشخص المعني. وفي كلتا الحالتين، نادراً ما يكون هناك أي أثر لنوع من الانعزال الفكراني الذي نجلّه في الاعتقادات العلمية الراسخة.

---

(2) وحتى يكون جليًّا، أنا لا أدّعي أن كل الاعتقادات العلمية، حتى في المسائل النظرية للغاية، هي كذلك، إذ يمكن للعلماء أن يكونوا مخلصين مثل المؤمنين المتدينين في هذا الصدد. وإنما المقصد يتعلق بنوع معين من البحث العلمي النموذجي. (لاحظ أيضًا أن المقصود من ذلك يتوافق مع فكرة أنه حتى العالِم الذي يجري بحثًا علميًا نموذجيًا قد يكون لديه، مع ذلك، بعض الالتزامات الأساسية التي يتمسك بها على نحو غير عقلاني، كما سأشرح أدناه) .المترجم: كلمة غير عقلاني هنا هي ليست هي المفردة السلبية (irrational) - التي ترجمتُها في هذا الكتاب إلى لاعقلاني) – التي تقابل المفردة الإيجابية (عقلاني rational)، بل تعني كلمة غير عقلاني (arational) قيمة ثالثة محايدة لا تقبل المعنى الإيجابي ولا السلبي وهذا بينه بريتشارد مرارًا وتكرارًا في مقالاته الأخرى حول هذا الموضوع ولعله لم يذكره هنا لأنه لا يؤثر كثيرًا.

لا يقتصر الأمر على أنّ القناعة الدينية نادرًا ما تتشكّل بالطريقة التي تتشكّل بها الاعتقادات العلمية السليمة، وإنما يتم الحفاظ عليها أيضًا بطرق مختلفة للغاية. بمجرّد أن تكون القناعة في محلها، فإنها تميل من الآن فصاعدا إلى أداء دور "المرتكز" بالنسبة إلى اعتقادات المرء الأخرى، بحيث تكون التزامًا يتم على أساسه تقييم الاعتقادات الأخرى. لذا، على سبيل المثال، إنّ الشخص الذي يتمتع بقناعة دينية حقيقية لن يخسر هذا الالتزام ببساطة أمام أدلة مضادة. في الواقع، لو لم يكن الأمر كذلك، فأعتقد أننا سنميل إلى اعتبار القناعة الدينية القائمة موضع شك إلى حد ما. وعلى نحو متصل، فإنّ امتلاك قناعة دينية عادة ما يؤدي إلى امتلاك الشخص خبراتٍ ستُولِّد على نحو طبيعي (ما يعتبره المرء طبيعيًا) أدلة داعمة لاعتقاده الديني. وعلى ذلك، سيعثر المرء على مثل هذه الأدلة الداعمة، على سبيل المثال، في تفاعلاته مع الأعضاء الآخرين في مجتمعه الديني (على سبيل المثال، في ملاحظة اعتقاداتهم المشتركة، وفي الاستماع إلى شهادة أحد كبار رجال الدين، وما إلى ذلك).

المغزى مما سبق هو أنّ القناعة الدينية، في جوهرها، ليست في العادة مسألة تأييد فرضية ما، كما هو الحال مع الاعتقاد العلمي القائم على أسس-جيدة من النوع النظري. أنا لا أنكر هنا إمكانية ذلك من الأساس، لكنني أريد أن أشير إلى أنه سيكون هناك على الأقل شيء غريب جدًا بشأن الشخص الذي يكتسب قناعته الدينية ويحافظ عليها بهذه الطريقة. وبكل الأحوال، إنّ القناعة الدينية من النوع النموذجي هي التي تهمني، والآثار الإبستمولوجية المترتبة على ذلك هي التي أرغب في استكشافها.

أخذ هذه الصورة عن القناعة الدينية على محمل الجد قد يبدو أنه يؤدي بطبيعة الحال إلى نزعة ريبية تجاه عقلانية الاعتقاد الديني. ألا يشير هذا إلى أنّ القناعة الدينية لا يمكن ربطها بالمخاوف المتعلقة بالدليل؟ (قد يتذكّر المرء تصريحات لوك الشهيرة عن "المتحمسين" الذين يصدّقون ما يفعلونه "لأنه وحي، وليس لديهم أي سبب آخر لكونه وحيًا سوى لأنهم مقتنعون تمامًا، دون أي سبب آخر، بأنّ هذا صحيح؛ إنهم يعتقدون أنه وحي لمجرّد أنهم يعتقدون بشدة أنه

وحي؛ وهو أساس غير آمن للغاية للمضي قدمًا، سواء في عقائدنا أو أفعالنا[3]. إذا كان الأمر على هذا النحو، ألا يعني ذلك أنّ الطريقة الوحيدة للدفاع عن القناعة الدينية هي بالمضي مع النزعة الإيمانية [fideism] والإصرار على أنه، على عكس أشكال الاعتقاد الأخرى، لا ينبغي تقييمها معرفيًا على الإطلاق؟[4]

أعتقد أنّ هذا كان سريعًا للغاية. لسبب واحد، هناك احتمالية أن تكون الأدلة الداعمة متوفرة، حتى لو فشلت في لعب أي دور في تكوين الاعتقاد والحفاظ عليه. وبالطبع، ليس هذا موقفًا معرفيًا مريحًا يمكن الدفاع عنه - نحن نفضّل أن يكون تسويغ الاعتقاد الديني عقائديًا وليس قضويًا صِرفًا - ولكنه على الأقل مختلف عن السيناريو الذي لا يوجد فيه أساس معرفي ألبتة يكون متاحًا للقناعة الدينية.

هناك أيضًا بديل نظري آخر متاح يجادل بأنه على الرغم من أنّ الالتزام الديني، في جوهره، يفتقر إلى الدعم الدليلي، إلا أنه لا يعني، نتيجة لذلك، أنه فقير معرفيًا. يحضر في ذهني هنا الإبستمولوجيا الإصلاحية، حيث يمكن أن يكون الاعتقاد الديني الأساسي عديم الأساس وفي الوقت نفسه في حالة جيدة معرفيًا على حد سواء بفضل الطريقة التي اكتُسِبَ بها. وهذا يعني تمامًا مثلما يمكن أن يكون الاعتقاد الحسِّي الأساسي - وفقًا لعدد من الاقتراحات الإبستمولوجية المعاصرة بكل الأحوال - عديم الأسس عقلانيًا ولكنه في حالة جيدة معرفيًا إذا شُكِّل عبر مَلَكة حسِّيّة موثوقة، كذلك إنّ الاعتقاد الديني الأساسي يمكن أن يكون عديم الأسس عقلانيًا ولكنه في حالة جيدة معرفيًا إذا شُكِّل عبر مَلَكة دينية موثوقة (الحاسة الإلهية)[5].

---

(3) انظر: (Locke (1979 [1689], IV, xix, p. 11

(4) تُنسب النزعة الإيمانية في كثير من الأحيان إلى فيتغنشتاين (1966). للاطلاع على بعض المناقشات الرئيسة حول الإيمانية الفيتغنشتاينية، انظر نيلسون (1967) وفيليبس (1976). ومع ذلك، كما سأوضح أدناه، بمجرد أن نأخذ في الاعتبار كتابات فيتغنشتاين (1969) [كتاب في اليقين] حول هذا الموضوع، فإن موقفه في الواقع سيظهر مختلفًا إلى حد ما.

(5) للاطلاع على بعض النصوص الرئيسة حول الإبستمولوجيا الإصلاحية، انظر ألستون (1982؛

ليست هذه التحرّكات الجدلية المحددة هي ما يشغلني هنا (على الرغم من أنني سأعود إلى مقترح الإبستمولوجيا الإصلاحية لاحقًا). بل أودُّ أنّ أقترح أنّ الصورة الأساسية للقناعة الدينية لا بد من تعقيدها بطرق مهمة، وأنه بمجرد إضافة هذه التعقيدات إلى الصورة، تصبح الطريقة المميزة للتفكير في إبستمولوجيا الدين جليّة.

2. القناعة الدينية الأساسية في مقابل الاعتقاد الديني

لقد قارنتُ سابقًا بين الاعتقادات الدينية والقناعة الدينية. كان هذا من باب التيسير فحسب، لكنني أريد الآن أن أشير إلى أنّ هناك أساسًا فلسفيًا جيدًا لهذه المقارنة. نحن نستعمل مصطلح "الاعتقاد" بطرق مختلفة كثيرة، سواء في السياقات اليومية أو النظرية (على سبيل المثال، الفلسفية). في صورته الأكثر شمولاً، إنّ الاعتقاد بأنّ ق يمكن أن يعني أكثر من مجرد تأييد عام لـ ق، ولكن يمكن استعماله أيضًا بطرق أكثر تقييدًا. وبشكل خاص، إنّ مفهوم الاعتقاد الذي يعمل في الإبستمولوجيا هو أكثر تقييدًا. لأنه يتعلق بذلك الموقف القضوي الذي يُعدّ جزءًا مقوّمًا في المعرفة المؤسَّسة عقلانيًا[6]. هذا الموقف القضوي مقيَّد بمعنى أنه يحمل بعض الارتباطات

1986؛ 1991) وبلانتينغا (1983؛ 2000). لاحظ أن هناك خيارًا جدليًا آخر في هذه النتيجة. بدلًا من التعامل مع الاعتقاد الديني على أنه متساوٍ معرفيًا مع الاعتقاد الحسي، يمكن للمرء بدلاً من ذلك أن يجادل بأن القياس الأفضل هو على الاعتقاد الأخلاقي. على عكس المعرفة الحسية، التي تستعمل ملكات فطرية يتمتع بها معظمنا، غالبًا ما تتطلب المعرفة الأخلاقية أنواعًا مميزة من الخبرة، أي، الخبرة التي إنما تُكتسب عادة من خلال التعلم من النماذج الأخلاقية في مجتمع الفرد (أو على الأقل، من تمثيلات عن مثل هذه النماذج، كما في الأدب). إذا تصور المرء الاعتقاد الديني على أساس نموذج الاعتقاد الأخلاقي، فإن ذلك سيقوده إلى صورة مختلفة تمامًا عن الإبستمولوجيا الخاصة به. سأعود إلى هذه النقطة أدناه - انظر الحاشية رقم 9. وللاطلاع على نظرة عامة ممتازة حول طريقة التفكير هاته بشأن إبستمولوجيا الاعتقاد الديني، انظر (2010) Zagzebski.

(6) بالطبع، ما إذا كانت كل المعارف هي معرفة مؤسسة عقلانيًا أم لا هو محل نزاع. وبقدر ما تبتعد المعرفة عن المعرفة المؤسسة عقلانيًا، فمن المهم لأهدافنا التركيز على الأخيرة بدلاً من

الأساسية بالأسباب والصدق. فعلى وجه الخصوص، أن تعتقد أنّ ق في هذا المعنى يعني أن تعتقد أنّ ق صادقة، وهذا له بعض العواقب المهمة. إحدى هذه العواقب هي أنه لا يمكن للمرء أن يُظهِر هذا الموقف القضوي مع إدراكه أيضًا أنه ليس لديه أساس عقلاني لصدق ق[7]. بمعنى، ما دام المرء يحافظ على هذا الموقف القضوي مع إدراك الافتقار إلى أساس عقلاني لذلك الموقف القضوي (أي، الأساس العقلاني للاعتقاد بأنّ القضية الهدف صادقة)، فإنّ أي موقف قضوي يظهره المرء لا يمكن أن يكون موقفًا اعتقاديًا بهذا المعنى المحدد (على الرغم من أنه لا يزال من الممكن أن يكون اعتقادًا بالمعنى الأشمل). إنه بالأحرى موقف قضوي مختلف تمامًا، شأنه شأن التفكير الرغبوي بأنّ ق أو مجرد قناعة عمياء بأنّ ق[8].

من الآن فصاعدا، عندما نشير إلى الاعتقاد دون قيد أو شرط، سيكون هذا الموقف القضوي المحدد في الاعتبار، بدلاً من الاستعمالات الأكثر شمولا للمصطلح. وسبب أهمية هذا التفريق لأغراضنا هو أنه يساعدنا في التمييز بين نوعي الالتزام الديني اللذين ذكرناهما سابقًا. فعلى وجه الخصوص، لاحِظ أنّ نوع القناعة الدينية النموذجية الموصوفة أعلاه قد لا يُعتبر اعتقادًا بالمعنى المحدد الذي وضّحناه للتو. افترض، على سبيل المثال، أنّ شخصًا أدرك أنّ جميع الأسباب التي يمكن أن يقدّمها لدعم التزاماته الدينية (أي، الاعتقادات والقناعات) هي في حد ذاتها نتاج قناعاته الدينية، إلى درجة أنه لا يعتبرها أسبابًا داعمة إلا لأنه امتلك هذه القناعات الدينية مسبقًا. وقد تشمل هذه أشياءً من قبيل "الأدلة" من الكتاب

الأولى، لأن الموقف القضوي الذي يعد جزءًا مقوِّمًا للأولى قد يكون له خصائص مختلفة عن الموقف القضوي الذي يعنينا هنا (على وجه الخصوص، من المرجح أن يكون أكثر شمولاً بكثير).

(7) لاحظ أن هذا القيد يتوافق تمامًا مع مَن لديه اعتقادات لاعقلانية [irrational]، أو اعتقادات تفتقر إلى أي نوع من الأساس العقلاني (في هذا المعنى يكون إدراك الافتقار إلى الأساس العقلاني لصدق ق هو المشكلة).

(8) بالطبع، هناك مفاهيم كثيرة عن الاعتقاد فاعلة في الأدبيات الفلسفية. انظر (Stevenson 2002) للاطلاع على دراسة لبعض الأنواع الرئيسة من الاعتقادات.

المقدّس، وشهادة الزملاء المؤمنين، وأنواع معيَّنة من التجارب الدينية التي مرَّ بها المرء، وما إلى ذلك. ومن خلال إدراكه ذلك، يدرك المرء أيضًا أنه ليس لديه أساس عقلاني مستقل لصدق قناعاته الدينية، ومن هنا، لا يوجد أساس عقلاني حقيقي ألبتة. فهل سيكون لهذا الإدراك أي تأثير على قوة قناعاته الدينية؟ ادعائي هو أنه لن يكون له أي تأثير يُذكَر، إن وجد، في هذا الصدد، على الأقل بقدر ما تكون القناعة الدينية حقيقية. إذا كان هذا صحيحًا، فإنّ القناعات الدينية ليست اعتقادات بالمعنى المحدد الذي يثير اهتمام الإبستمولوجيين.

وسيكون من المفيد هنا مقارنة هذا السيناريو بسيناريو موازٍ يتضمن نوعًا نظريًا من الاعتقاد العلمي. تخيّل أنّ العالِم اليقظ يكتشف أنّ الدعم العقلاني الوحيد الذي يسعه الاستشهاد به لصالح اعتقاده بادعاء نظري معيّن يفترض مسبقًا الالتزام بهذا الادعاء. ولعلَّ البيانات التي جمعها تَبيَّنَ أنها غامضة من جهة ما تُظهره في هذا الشأن، لكنّ العالِم تعاملَ معها - دون أن يدرك؛ وهذا يمكن أن يكون حالة واضحة عن التحيّز التأكيدي - على أنها دليل مؤكّد بسبب تعلّقه المسبق بالادعاء النظري المذكور. عند إدراكه هذه الحقائق عن أسبابه الداعمة للادعاء الهدف، ألا يكون لذلك تأثير مباشر على التزام العالم بهذا الادعاء (مع العلم أننا نشترط هنا أنه باحث يقظ فكريًا)؟ في النهاية، لقد أدرك الآن أنه لا يملك أساسًا عقلانيًا للظن بأنّ الادعاء الهدف صادق، ومن هنا، يجب عليه تعليق الحكم على صدقه. زد على ذلك، بقدر ما يستمر في تأييد هذا الادعاء، فإننا لن نتعامل مع هذا على أنه اعتقاد من جانبه، على الأقل بالمعنى المقيَّد الذي يهمنا. وبدلاً من ذلك، سيكون الأمر أقرب إلى التفكير الرغبوي من جانبه.

وكما أننا لن نصف الالتزام العلمي الذي جرى الحفاظ عليه حتى في ضوء إدراك أنّ المرء ليس لديه أساس عقلاني لصدقه بوصفه اعتقادًا بالمعنى ذي الصلة، فإنّ الأمر نفسه ينطبق على القناعة الدينية الأساسية التي لها الخصائص نفسها. ومع ذلك، فإنّ الاختلاف بين نوعي الالتزام هو من حيث الكيفية التي لم يكن المقصود بها مطلقًا اعتبار القناعات الدينية الأساسية اعتقادات بهذا المعنى في المقام الأول

(على الأقل ليس على نحو نموذجي). إنّ العالِم الذي يحافظ على التزامه بالادعاء النظري على الرغم من أنه يُدرك أنه ليس لديه أساس عقلاني لصدقه، قد أثبت بذلك أنه يفتقر إلى الفضائل الفكرية التي يتميز بها الباحث الجيد. لكنّ توجيه هذه التهمة إلى الشخص المتدين الذي يحافظ على قناعته الدينية على الرغم من إدراكه أنه يفتقر إلى الأساس العقلاني لصدقه يبدو أنه يسيء وصف نوع الموقف القضوي القائم بالكامل.

يتعلق جوهر المسألة بالنقطة التي أثيرت سابقًا حول افتقار القناعات الدينية إلى نوع من المساحة الفكرية التي تميِّز الاعتقاد العلمي. إنها ببساطة ليست نوعًا من الالتزام الناتج عن تحقيقٍ أُجريَّ على نحو جيد ولا هي نوع من الالتزام الذي يهدف إلى الاستجابة لنتائج التحقيق الذي أُجريَّ على نحو جيد. إنها بالأحرى قناعة عمياء بالصدق المذكور، قناعة تُثري عالَم المؤمن وتبنيه[9].

قد يعتقد المرء أنّ المجادلة بهذا القدر هي بمثابة تراجع إلى النزعة الإيمانية. إذ القناعة الدينية هي مسألة إيمان [faith] أكثر من كونها مسألة اعتقاد [believe]، ومن هنا، يجب تقييمها معرفيًا على نحو يختلف عن الاعتقاد بشكل عام. لكنّ هذا النوع من التفكير متسرِّع للغاية. لأننا كما تلحظ مجرّد وصفنا القناعة الدينية بأنها لا تنطوي على اعتقاد. ومن المتسق تمامًا مع هذا الادعاء أنّ كثيرًا من الاعتقادات الدينية هي كذلك بالضبط - اعتقادات، على غرار الاعتقادات بشكل عام (على سبيل المثال، الاعتقادات العلمية). في الواقع، هذا هو بالضبط المسار الذي أريد الدفاع عنه.

في النهاية، كما ذكرنا أعلاه، إنّ كثيرًا من الالتزامات الدينية ليست قناعات

---

(9) كما ذكرت أعلاه - انظر الحاشية رقم 2 - أنا لا أقترح أن أولئك الذين يجرون تحقيقات علمية نموذجية يفتقرون إلى التزامات أساسية غير عقلانية. في الواقع، كما سنرى، أودّ أن أشير إلى أنهم، على وجه التحديد، يمتلكون بالفعل مثل هذه الالتزامات. لكن النقطة الحاسمة في الوقت الراهن هي أن التزاماتهم العلمية النظرية، المكتسبة من خلال عملية البحث النموذجية هذه، لا ينبغي أن تُفهم على أنها غير عقلانية في الأساس.

من النوع الذي حددناه، ولكنها تتضمن اعتقادات محددة تمامًا في ادعاءات معيّنة - على سبيل المثال، حول العقيدة الدينية. ولكن من الأهمية بمكان أنّ هذه الاعتقادات تسلك فعلاً بطرق كثيرة سلوك الاعتقادات العادية بالضبط. في الواقع، خذ الاعتقادات حول العقيدة الدينية كمثال لذلك. يمكن أن نفهم تمامًا وجود سجال حي حول مسائل من هذا النوع بين مجموعات من المؤمنين المتدينين، وهي سجالات قد تؤدي إلى تغيير المشاركين لموقفهم، أحيانًا في نواحٍ بسيطة، وأحيانًا بطرق أكثر جذرية. زيادة على ذلك، تبدو هذه العمليات عقلانية بالكامل، وتشبه إلى حد كبير كيفية مناقشة القضايا وتغيير العقول في مجالات أخرى (على سبيل المثال، فيما يتعلق بالسياسة العامة). إذا كان هذا صحيحًا، فعند التسليم بأنّ القناعات الدينية ليست اعتقادات، لن نكون، عندئذ، ملتزمين باتخاذ المسار الإيماني النزعة القائل بأنه يجب التعامل مع كل القناعات الدينية بهذه الطريقة.

الآن قد يظن المرء أنني هنا أتجاهل نقطة أساسية إلى حد ما. تذكّر أننا أوضحنا نقطتين مترابطتين حول طبيعة الالتزام الديني. الأولى هي أنّ القناعات الدينية لا ينبغي أن يُنظر إليها على أنها اعتقادات (بالمعنى المقيَّد)، نظرًا لكونها نوعًا من الموقف القضوي الذي يمكن أن ينجو حتى من إدراك أنّ المرء ليس لديه أساس عقلاني لصدقها. في الواقع، لا تتشكّل القناعات الدينية عن طريق مماحكة عقلية ولا هي مما ينبغي اعتباره مدعومًا بالأسباب. والثانية، إنّ هذه القناعات الدينية تلعب دور المرتكز في عقلية المؤمن، بحيث تحدد شكل التزاماته الأخرى. وعلى نحو خاص، إنّ أنواع الأسباب الداعمة التي سيحشدها الشخص المتدين لدعم نظام اعتقاداته ستعتمد في حد ذاتها بشكل حاسم على التأييد المسبق للقناعة الدينية الأساسية والعامة. وبجمع هاتين النقطتين معًا، ألا يشير هذا إلى أنه كما أنّ القناعات الدينية الأساسية للمرء هي في الأساس غير عقلانية [arational]، فكذلك هو حال الاعتقادات الدينية غير الأساسية للفرد، حتى لو كانت تُعتبر اعتقادات عادية؟ ألا يعني ذلك أنّ النزعة الإيمانية هي الآن الطريقة الطبيعية لفهم إبستمولوجيا الدين؟

أعتقد أنّ مسار تفكير هذا ينبغي مقاومته، رغم جاذبيته الظاهرية. ولكن لكي نعرف السبب، هناك قطعة أخرى من اللغز يلزمنا وضعها في مكانها، فيما يخص طبيعة قناعاتنا العادية غير الدينية وكيف تكون مقارنة بالقناعات الدينية.

3. أسئلة حول التكافؤ المعرفي

يهتم السجال المعاصر حول إبستمولوجيا الدين بقضايا التكافؤ المعرفي كثيرًا. فعلى وجه الخصوص، كانت الفكرة هي أنّ الريبية تجاه إبستمولوجيا الاعتقاد الديني يجب أن تكون متجذِّرة في تحدٍّ لا يضع حاجزًا معرفيًا أمام الاعتقاد الديني لا يمكن وضعه أمام أنواع أخرى من الاعتقادات تشبه على نحو مناسب الاعتقاد الديني. (والتي تُعتبر بشكل عام في حالة معرفية جيدة). لأنه لو كان الأمر كذلك، لكانت هناك ازدواجية في المعايير، وسيكون هذا التحدّي غير شرعي.

من أجل حسم مسائل التكافؤ المعرفي من هذا القبيل، يلزمنا تحديد شيئين. الأول هو نوع الاعتقاد غير الديني الذي ينبغي مقارنة الاعتقاد الديني به. والثاني هو تحديد المتطلبات المعرفية التي تنشأ مع هذا النوع من الاعتقاد غير الديني. لقد اتجه السجال حول القضية الأولى إلى التسليم بأنّ القناعة الدينية تتضمن اعتقادًا كاملاً، ومن ثم البحث عن نوع مناسب من الاعتقاد اليومي لمقارنته به. فبالنسبة إلى الإبستمولوجيا الإصلاحية، على سبيل المثال، إنّ النظير ذا الصلة هو الاعتقاد الحسي. وفيما يتعلق بالمسألة الثانية، فإنهم يدّعون أنّ الاعتقادات الحسِّية الأساسية يمكن أن تكون منظَّمة معرفيًا على الرغم من افتقارها إلى الأسباب الداعمة، ما دامت المَلَكات الحسية ذات الصلة تعمل بشكل مناسب. وبالمثل، يجادل الإبستمولوجيون الإصلاحيون بأنّ الاعتقادات الدينية الأساسية التي تفتقر إلى الأسباب الداعمة لا يجب أن تكون عائقًا أمام اعتبارها منظَّمة معرفيًا ما دامت هي نتاج مَلَكة دينية تعمل بشكل مناسب[10].

---

(10) قُدِّم نوع مختلف من حجة التكافؤ المعرفي من لدن أولئك الذين يعتقدون أن فئة الاعتقادات

إن وجهة نظري حول هذه القضية مختلفة إلى حد ما لأنني، كما ذكرنا أعلاه، لا أعتقد أنّ القناعات الدينية هي اعتقادات من الأساس بالمعنى ذي الصلة. ولكن، بالمثل، لا أحسب أنّ هذا ينبغي أن يؤدي إلى تصوّر عن إبستمولوجيا الدين يتعامل مع الالتزام الديني بطريقة مختلفة جذريًا عن الاعتقاد بشكل عام (كما ستقتضي النزعة الإيمانية). إنّ الطريق لحل هذا المستحيل أو تربيع هذه الدائرة بالذات هو أن ندرك أنّ التكافؤ الذي نسعى وراءه ليس بين القناعة/الاعتقاد الديني ونوع معيّن من القناعة/الاعتقاد غير الديني، بل بين القناعة/الاعتقاد الديني والقناعة/الاعتقاد بشكل عام. ما هو أساسي هنا هو إدراك أنّ كل الاعتقادات تفترض مسبقًا التزامات أساسية هي في الأساس عمياء وغير عقلانية بطبيعتها، ومن هنا، لا يمكن اعتبارها اعتقادات ألبتة بالمعنى الضيق عندنا. بمجرد أن ندرك هذه النقطة وحدها، يمكن أن نفهم كيف أنّ المتطلبات المعرفية المفروضة على الاعتقادات الدينية التي تمتلك في جوهرها قناعات دينية غير عقلانية لا تختلف أساسًا عن المتطلبات المعرفية المفروضة على الاعتقادات بشكل عام. هذه هي القطعة الأخيرة من اللغز، وهي تتعلق بالمفهوم الفيتغنشتايني الالتزام المفصَلي [hinge commitment].

4. الالتزامات المفصلية

إنّ الطريقة التي وصفتُ بها القناعة الدينية الأساسية كانت من خلال ما أشار إليه فيتغنشتاين، في دفاتر ملاحظاته الأخيرة (المنشورة تحت عنوان في اليقين)، على أنها التزامات مفصلية[11]. هذه الالتزامات لا تُكتسَب من خلال عمليات عقلانية، وإنما "تُبْتَلَع" مع كل شيء آخر يتعلّمه المرء. وعلى نحو متصل، إنها لا تستجيب

ذات الصلة المقاس عليها ليست الاعتقادات الحسية وإنما الاعتقادات الأخلاقية. انظر على سبيل المثال.(2010) Zagzebski وانظر أيضًا الحاشية رقم 5.

(11) انظر على نحو خاص فيتغنشتاين (1969، 341 - 3). على الرغم من أن استعارة "المفصل" هي الرمزية السائدة في الكتاب، إلا أنها مصحوبة باستعارات أخرى مختلفة، مثل: إنّ هذه القضية تشكّل "سِقالات" لأفكارنا (Wittgenstein 1969, §211)؛ وإنها تشكّل "أسس ألعابنا

بشكل مباشر للاعتبارات العقلانية أيضًا. بدلاً من ذلك، إنّ قناعة المرء هي "حيوانية" و"أحشائية". ومع ذلك، فإنّ الالتزام لا يُسيَّج بأي حال من الأحوال، وإنما يسير جنبًا إلى جنب مع المستوى الأمثل من اليقين.

إنّ الهدف من الاستعارة المفصلية هو التأكيد على حقيقة أنّ هذه الالتزامات تلعب نوعًا من الدور التأسيسي في نظام-اعتقادات المرء، من جهة أنها تحدِّد ما يجب اعتباره دليلاً على كذا؛ وما الذي سيتعيّن تقييمه نسبةً إلى كذا. إنّ المفصلات في هذا الصدد هي النقطة الثابتة؛ ما أشرنا إليه سابقًا باسم "المرتكز fulcrum" (استعارة بديلة أنا متأكد من أنّ فيتغنشتاين كان سيسعد بها في هذا الصدد). ولكن مما يثير الاهتمام أنه على الرغم من أنّ فيتغنشتاين كان، بلا شك، عرضة لقبول فكرة وجود التزامات دينية مفصلية - في الواقع، لقد جادلت في مكان آخر بأنه اكتسب فكرة الالتزامات المفصلية ذاتها من دفاع جون هنري نيومان (1979 [1870]) المهم ولكن المهمل كثيرًا عن عقلانية الاعتقاد الديني - إلا أنّ اهتماماته المحددة لم تكن دينية ألبتة[12]. بدلًا من ذلك، إنّ ادعاء فيتغنشتاين هو أنّ كلَّ التقييمات العقلانية - وبذلك، كل الاعتقادات والشكوك وما شابه - تفترض مسبقًا مثل هذه الالتزامات المفصلية غير العقلانية في الأساس. إذا كان هذا صحيحًا، فإنّ ما وصفناه أعلاه من سمات للقناعة الدينية هو في الواقع مشترك مع الاعتقاد بشكل عام.

لذا، كان فيتغنشتاين، على سبيل المثال، منبهرًا للغاية بكيف أنّ التزامنا بما يسمى باليقينيات المورية - الادعاءات اليومية التي نكون متيقنين منها على النحو الأمثل، مثل أنه في الظروف العادية، يمتلك المرء يدين* - كان التزامًا غير

اللغوية" (Wittgenstein 1969, §§401-3)؛ وأيضًا إنها تمثل "الصورة العالمية" الضمنية التي نستفسر داخلها، و"الخلفية المتوارثة التي نميز على أساسها بين الصواب والخطأ" (Wittgenstein 1969, §§94-5).

(12) ناقشت العلاقة بين فيتغنشتاين (1969) ونيومان (1979 [1870]) في بريتشارد (2015b). انظر أيضًا Barret (1997)، وعلى وجه الخصوص، Kienzler (2006).

(*) المترجم: نسبة إلى جورج إدوارد مور الذي عُرف عنه استعمال هذه اليقينيات في جداله مع

عقلاني في الأساس[13]. فبدلاً من كونها التزامات تأسيسية بفضل ما تتمتع به من درجة عالية من الدعم العقلاني، كانت بالأحرى النقاط الثابتة التي نسبة إليها نقيِّم الالتزامات الأخرى التي نتمسّك بها. لقد جادل فيتغنشتاين بأنّ هذه لم تكن سمة عرضية لممارساتنا، بل تعكس الطبيعة الأساسية لما يعنيه أن تكون شخصًا عقلانيًا. وهكذا، فإنّ فكرة الدعم العقلاني الذي يمتد «على طول الطريق إلى الأسفل» كانت، بالنسبة لفيتغنشتاين، مجرد وهم، وأقرب إلى السعي إلى تربيع الدائرة. وبدلاً من ذلك، فإنّ هذا النوع من اليقين الأعمى الذي تمثله التزاماتنا المفصلية هو في الأساس سابق على الاعتقاد والشك (والخطوات بشكل أعم في فضاء الأسباب)، ويجب أن يكون موجودًا من أجل تمكين هذه الخطوات العقلانية من العمل من الأساس. وهكذا، فهي مسألة "منطق"، كما يشرح فيتغنشتاين هذه النقطة في عدة منعطفات، أنّ كلّ التقييمات العقلانية - سواء كانت إيجابية أو سلبية (أي، ريبية أو مناهضة تقليديًا للريبية، مثل المورية) - هي في الأساس محليّة*، من جهة

المثاليين أو الريبيين وتشمل قضايا مثل: لون دم البشر أحمر، أنا لدي يدين، الأرض قديمة للغاية، للمزيد حول ذلك انظر ترجمتي لكتاب فتجنشتاين و"في اليقين" لأندي هاملتون الصادرة عن دار ابن النديم.

(13) انظر على نحو خاص (Moore (1925; 2015

(*) المترجم: ثمة وقفة مهمة هنا عند كلمة "محلي" أُبيّن عندها ما ذكرته في هامش سابق حول كيركيغورد: اعتمد كيركيغورد على فعل إبراهيم عليه السلام المتمثل في التضحية بابنه من حيث إنّ هذا الفعل هو تصرفٌ غير عقلاني لا يمكن تسويغه ولا فهمه ألبتة إلا بفصل الإيمان بشكل كامل على العقل، ومن هنا جاءت الحاجة إلى القفزة الإيمانية عنده. إنما ذهب كيركيغورد إلى ذلك لصعوبة العثور على أسباب عقلية لفعل إبراهيم عليه السلام على ضوء الكتاب المقدس، ولكن في الإسلام يسعنا تقديم تصور عقلاني لفعل إبراهيم هذا شريطة أن تكون عقلانية هذا التصور عقلانية محلية لا عالمية، بمعنى، أنها على المستوى المحلي يُسلَّم لها لكن على المستوى العالمي لا يُسلَّم لها. مما نجد في الإسلام: (أ) الأنبياء معصومون من الكبائر، (ب) رؤيا الأنبياء حق وهم على دراية بذلك، (ج) أجرى الله على يد كثير منهم معجزات أثبت بها نبوتهم لهم ولغيرهم، ومن المعجزات التي خُص بها إبراهيم عليه السلام هي نجاته من النار بمعجزة عدم إحراقها له وهذه وحدها تكفي لترسُّخ عنده أنه نبي ولن يتركه الله، (د) تفاسير القرآن الكريم حول آية تضحية إبراهيم عليه السلام بابنه انفردت بتفاصيل

....

مفيدة عنها، إذ رُويَّ في بعض التفاسير أنّ إبراهيم عليه السلام رأى رؤياه تلك "عدة مرات" وعقب ذلك التكرار "عرف" أنها حق وقد سمي اليوم الذي عرف فيه ذلك بيوم عرفة - ينبئ تكرر الرؤيا عدة مرات عن وجود تفكر من جانبه فيما إذا كانت من الشيطان أم من الله ومن خلال تكرارها عليه وحسن تأويلها باستحضار ما خصه الله به وخص به كل الأنبياء بعامة توصل إلى أنها من الله واستعان به عليها.

لِمَ لم يستدعي كيركيغورد مثل هذه النقاط في تحليله؟ لأنه ببساطة وفق الكتاب المقدس يقع الأنبياء في الكبائر، ولم تثبت عندهم قصة نجاة إبراهيم من النار أصالة وغياب المعلومات المفسرة الكافية، كل هذه العناصر تصعّب من محاولة عقلنة فعله. ولكن في الإسلام وبحكم تحقق هذه العناصر الأربعة يسعنا افتراض وجود نوع من العقلانية المحلية قام عليها فعله مفادها: أنك نبي حق وكل نبي رؤياه في المنام حق وأنّ الله لن يخذلك ويتركك بعد أن أنجاك من النار وأنك معصوم من الكبائر، كل هذه الأمور تخلق ظرفًا عقلانيًا يسوغ تصرف إبراهيم ولكن هذا التسويغ إنما هو تسويغ محلي يقتصر على إبراهيم وحجه بسبب التجارب التي مر بها، من هنا، كانت عملية تعميم عقلانية تصرفه المحلية أمرًا مطلوباً دينيًا فكان أن جعله الله قدوة–أمة يُقتدى بها لاحقًا وله أتباع سيؤمنون به. تشبه عملية تعميم عقلانيته المحلية الخاصة به هنا ما حصل بين نوح عليه السلام وابنه، إذ احتج ابنه عليه بعقلانية عالمية أو قُل محلية مستقرة وهي نجاة كل من لجأ إلى أعلى الجبل من الغرق - ومثلها قُل في غلبة الكثرة للقلّة - واحتج نوح عليه السلام عليه بعقلانية دينية محلية لم تستقر محليتها للقوم بعد، فضلا عن أن تتحول لاحقًا إلى عالمية، مفادها أنّه لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم - ومثلها قُل في غلبة الفئة القليلة للفئة الكثيرة. وهكذا، يكون تصرف إبراهيم عليه السلام مسوغ وفق ظرفه العقلاني المحلي وهو مسوغ عند كل من آمن بإبراهيم حصرًا وفي الوقت نفسه يكون تصرفه غير مسوغ على مستوى ما هو عقلاني عالمي لأنه سيبقى غير مفهوم بسبب ما مرت وتمر به الفطرة أو الحس السليم عند الانسان العادي في الغالب وما رافق ذلك من اختزال الرؤيا إلى أضغاث أحلام وعدم جلاء مفهوم الاختبار، وبالتالي، سرعة تفسير الفعل المذكور بالجنون – من هنا، جاءت الحاجة إلى فرض نموذج عقلاني محلي ديني أو التذكير به لأجل اِتِّباعه وتعميمه كبديل أفضل من منظور الإله. ولكن لما كانت فلسفة فيتغنشتاين المتأخر مفيدة هنا في تسليط الضوء على جوهرية الطابع المحلي للعقلانية وعرضية عالميتها سهّل لنا ذلك إضفاء طابع العقلانية على فعل إبراهيم عليه السلام مع الاكتفاء بكونها محلية والطعن في عالمية العقلانية بشكل عام على المستوى الفلسفي والأنثروبولوجي. ولكن قد يبقى هنا بسبب إمكانية تكرر المحلية هنا وهناك تحدي النسبوية المعرفية وقد أجاب عنه بريتشارد في مقال خارج هذا الكتاب لكنني نقلت جوابه وأدرجته بتصرف كحاشية في نهاية الفصل

أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل التقييم العقلاني العام على نحو تام (أي، تقييم لا يفترض مسبقًا وجود التزامات مفصلية)[14].

وفيما يخصّ تصورنا المقيَّد عن الاعتقاد، يترتب على ذلك أنّ الالتزام الديني ليس وحده له في الأساس التزامات غير عقلانية، وهكذا غير اعتقادية، في جوهره. بل، بالأحرى، إنّ كلَّ الاعتقادات لديها في الأساس التزامات غير عقلانية، ومن هنا غير اعتقادية، في جوهرها. إذن، ومن خلال التكافؤ، إنّ جوهر المسألة هو أنه لا يمكن للمرء انتقاد الاعتقاد الديني على أساس أنه يفترض مسبقًا على نحو أساسي التزامات دينية أساسية غير عقلانية، لأنّ كل الاعتقادات العقلانية بطبيعتها، إذا كان فيتغنشتاين محقًّا، يفترض مسبقًا التزامات غير عقلانية على نحو أساسي.

إذا كان ما سبق صحيحًا، فإنّ طريقة تفسير إبستمولوجيا الالتزام الديني بطريقة تتوافق مع طابعها النفسي - وعلى وجه الخصوص، بالمعنى الذي تكون فيه القناعة الدينية الأساسية عمياء في الأساس - هي على وجه التحديد لا تعني الرجوع إلى النزعة الإيمانية، وبالتالي الاعتراف بأنّ الالتزامات الدينية جميعها، بما في ذلك

السادس من هذا الكتاب، ولا يسعني أن أضيف عليه هنا شيئًا إلا تنبيه القارئ إلى أنّ القول الفَصْل في كثير من النزاعات بين الديانات إنما تكون قوته أو قطعيته داخليةً من داخل النسق أو المذهب الذي يتبناه كل الطرف ولولا ذلك لما كان لمجيء الوحي أي أهمية. لكن يقوى النسق متى تمكّن من(1) تقديم مشتركات ثقافية أو إنسانية أو دينية أكثر - على غرار، مثلا، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ الله﴾- أمام الأنساق الأخرى ومتى (2) انطوى على حلول عملية ديناميكية حقيقية تجعل، في المحصلة، ترجيحه على باقي الأنساق أقوى، وكون قوة البَتّ في النزاع داخلية هنا يتسق مع مذهب العقلانية المحلية الموضّح أعلاه، وحتى هاتين النقطتين (1، 2) وجاهتهما هي محلية وليس كما قد يبدو للوهلة الأولى أنها عالمية.

(14) لقد طورتُ قراءتي حول ابستمولوجيا فيتغنشتاين بمزيد من التفصيل في بريتشارد (2012؛ 2015a؛ يصدر قريبًا). وفيما يخص بعض الدفاعات الرئيسة عن المقترحات المنافسة، انظر ماجين (1989)، ويليامز (1991)، مويال شاروك (2004)، رايت (2004)، كوليفا (2010، 2015) وشونباومسفيلد (يصدر قريبًا). وللاطلاع على دراستين في هذه الأدبيات، انظر بريتشارد (2011b؛ يصدر قريبًا).

الاعتقادات الدينية، يجب تقييمها بطريقة مختلفة تمامًا عن الاعتقادات العادية. بل ينبغي للمرء أن يصرّ على التكافؤ المعرفي في تعاملنا مع الالتزامات الدينية في مقابل التزاماتنا بشكل عام.

إنّ إدراك أنّ الاعتقاد بشكل عام يفترض مسبقًا أيضًا التزامات غير عقلانية (غير اعتقادية) في الأساس هو أمر محرِّر في هذا الصدد، لأنه يعني أنّ قيود التكافؤ المعرفي لا تقودنا إلى الظن بأنّ القناعة الدينية أقرب إلى نوع معيّن من الاعتقاد العادي. بل هي مثل الاعتقاد بشكل عام، من جهة أنّ الاعتقاد بشكل عام يفترض مسبقًا في الأساس التزامات غير عقلانية تمامًا مثلما يفترض الاعتقاد الديني.

وهكذا فإننا نصل إلى تفسير مميز لإبستمولوجيا الالتزام الديني، وهو ما أسميه بـ النزعة شبه-الإيمانية [quasi-fideism]. فهي على غرار النزعة الإيمانية، ترى أنّ إبستمولوجيا الالتزامات الدينية يجب أن تسمح بحقيقة أنّ القناعات الدينية الأساسية هي في الأساس غير عقلانية من جهة النوع. ولكن على عكس النزعة الإيمانية، لا "تعزل ghettoize" الاعتقاد الديني معرفيًا، بل تعامله على أنه مشابه للاعتقاد بشكل عام. في الواقع، على الرغم من أنّ النزعة شبه-الإيمانية تتبع التفسيرات المعاصرة في إبستمولوجيا الاعتقاد الديني في تقديم حجة قائمة على التكافؤ المعرفي، إلا أنها تختلف عن المقاربات المعاصرة هاته من جهة أنها لا تزعم أنّ الاعتقاد الديني أقرب إلى نوع معيّن من الاعتقاد (على سبيل المثال، الاعتقاد الحسي، في حالة الإبستمولوجيا الإصلاحية). إذ عوضًا عن ذلك، يكون التكافؤ المعرفي مع الاعتقاد بشكل عام[15].

وفق هذه الرؤية، يمكن أن نقبل أنّ الاعتقاد الديني يفترض مسبقًا قناعة دينية غير عقلانية دون أن نقبل، في قيامنا بذلك، أنها خاطئة معرفيًا نتيجة لذلك، ما دام فيتغنشتاين محقًّا في أنه من طبيعة الاعتقاد بشكل عام أن يفترض مسبقًا قناعات غير

---

(15) لقد دافعت عن النزعة شبه-الإيمانية في بريتشارد (2011a، 2015b؛ يصدر قريبًا d).

عقلانية تكون في الأساس غير عقلانية. وهكذا، فإنّ النزعة شبه-الإيمانية قادرة على استغلال قطاع من الفضاء المنطقي الذي لم يُستكشف بعد، ولم يجري استكشافه على وجه التحديد بسبب الفشل في أخذ سمات معيَّنة من طبيعة الالتزام الديني على محمل الجد، وعلى وجه الخصوص كيفية ارتباطها بسمات معيّنة من طبيعة الالتزام بشكل عام[16]

(16) هناك سمتان إضافيتان للنزعة شبه-الإيمانية لم أتطرق لهما هنا، لأسباب تتعلق بالمساحة. الأولى هي كيفية تفسير أنّى للمرء أن يضمن أن الطبيعة غير العقلانية لالتزاماته المفصلية لا تقوض الطبيعة العقلانية المفترضة لاعتقاده الديني (ما أشير إليه في مكان آخر باسم "مشكلة الاحتواء"). أناقش هذه المشكلة باستفاضة في بريتشارد (2011a؛2015b؛ يصدر قريبًا d). هناك أيضًا مسألة ما إذا كانت شبه الإيمانية، والصورة الفيتغنشتاينية فيما يتعلق بطبيعة الالتزامات المفصلية التي تكمن وراءها، تؤدي إلى شكل مثير للقلق من النسبوية المعرفية، حيث يمكن أن تكون هناك نزاعات لا يمكن حسمها من حيث المبدأ بالوسائل العقلانية. لقد تقصيت هذا السؤال بمزيد من التفصيل في بريتشارد (2010). وانظر أيضًا بريتشارد (2009؛ يصدر قريبًا b). ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع كما يظهر في "في اليقين"، انظر ويليامز (2007) وكوليفا (2010).

(17) كل الشكر والتقدير إلى زينون بانكوفسكي، ميروسلاف زاتكوسكي وغيرهم.

المصادر والمراجع

Alston, W. P. (1982). 'Religious Experience and Religious Belief', *Noûs* 16, 3-12.

—— (1986). 'Is Religious Belief Rational?', *The Life of Religion*, (ed.) S. M. Harrison & R. C. Taylor, 1-15, Lanham, Maryland: University Press of America.

—— (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell, Ithaca: Cornell University Press.

Barrett, C. (1997). 'Newman and Wittgenstein on the Rationality of Religious Belief', *Newman and Conversion*, (ed.) I. Ker, 89-99, Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.

Coliva, A. (2010). *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty, and Common Sense*, London: Palgrave Macmillan.

—— (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*, London: Palgrave Macmillan.

Kienzler, W. (2006). 'Wittgenstein and John Henry Newman On Certainty', *Grazer Philosophische Studien* 71, 117–138.

Locke, J. (1979 [1689]). *Essay Concerning Human Understanding*, (ed.) P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press.

McGinn, M. (1989). *Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*, Oxford: Blackwell.

Moore, G. E. (1925). 'A Defence of Common Sense', *Contemporary British Philosophy* (2nd series), (ed.) J. H. Muirhead, Allen and Unwin, London.

—— (1939). 'Proof of an External World', *Proceedings of the British Academy* 25, 273-300.

Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave Macmillan, London.

Newman, J. H. (1979 [1870]). *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Nielsen, K. (1967). 'Wittgensteinian Fideism', *Philosophy* 42, 237-54.

Phillips, D. Z. (1976). *Religion Without Explanation*, Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A. (1983). 'Reason and Belief in God', *Faith and Rationality*, (ed.) A. Plantinga & N. Wolterstorff, 16-93, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

—— (2000). *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

Pritchard, D. H. (2009). 'Defusing Epistemic Relativism', *Synthese* 169, 397-412.

—— (2010). 'Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability and Wittgensteinian Epistemology', *Blackwell Companion to Relativism*, (ed.) S. Hales, 266-85, Blackwell, Oxford.

—— (2011*a*). 'Wittgensteinian Quasi-Fideism', *Oxford Studies in the Philosophy of Religion* 4, 145-59.

—— (2011*b*). 'Wittgenstein on Scepticism', *Oxford Handbook on Wittgenstein*, (eds.) O. Kuusela & M. McGinn, 521-47, Oxford: Oxford University Press.

—— (2012). 'Wittgenstein and the Groundlessness of Our Believing', *Synthese* 189, 255-72.

—— (2014). 'Entitlement and the Groundlessness of Our Believing', *Contemporary Perspectives on Scepticism and Perceptual Justification*, (eds.) D. Dodd & E. Zardini, 190-213, Oxford: Oxford University Press.

—— (2015*a*). *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

—— (2015*b*). 'Wittgenstein on Faith and Reason: The Influence of Newman', *God, Truth and Other Enigmas*, (ed.) M. Szatkowski, 141-64, Berlin: Walter de Gruyter.

—— (*Forthcominga*). 'Epistemic *Angst*', *Philosophy and Phenomenological Research*.

—— (*Forthcomingb*). 'Unnatural Doubts', *Skeptical Solutions: Provocations of Philosophy*, (eds.) G. A. Bruno & A. Rutherford, Oxford: Oxford University Press.

—— (*Forthcomingc*). 'Wittgenstein on Hinge Commitments and Radical Scepticism in *On Certainty*', *Blackwell Companion to Wittgenstein*, (eds.) H.-J. Glock & J. Hyman, Oxford: Blackwell.

—— (*Forthcomingd*). 'Faith and Reason', *Philosophy*.

Schönbaumsfeld, G. (*Forthcoming*). *The Illusion of Doubt*, Oxford: Oxford University Press.

Stevenson, L. (2002). 'Six Levels of Mentality', *Philosophical Explorations* 5, 105-24.
Williams, M. (1991). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Blackwell, Oxford.
—— (2007). 'Why (Wittgensteinian) Contextualism is not Relativism', *Episteme* 4, 93–114.
Wittgenstein, L. (1966). *Wittgenstein's Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (ed.) C. Barrett, Oxford: Basil Blackwell.
—— (1969). *On Certainty*, (eds.) G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, (tr.) D. Paul & G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford.
Wright, C. (2004). 'Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?', *Proceedings of the Aristotelian Society* 78 (supp. vol.), 167-212.
Zagzebski, L. (2010). 'Religious Knowledge', *Routledge Companion to Epistemology*, (eds.) S. Bernecker & D. H. Pritchard, chapter 36, London: Routledge.

مقدمة

جوناثان فوكوا & تايلر دالتون مكناب

مسائل الإبستمولوجيا الدينية

إنّ أسئلة الإيمان والعقل، التي يتناولها هذا الكتاب بتفصيل كبير، هي أسئلة عالمية تتجاوز الزمان والمكان؛ ولم تتلاشَ مع عصر التنوير أو ظهور العلم الحديث أو التهكّمية الإبستمولوجية لما بعد الحداثة. إذ يقف المرء على سجال فلسفي واسع وجاد حول الأمور الإلهية، التي تخصّ الربّ والآلهة، على امتداد تاريخ الفلسفة، شرقًا وغربًا، إلى يومنا هذا. إنّ الإنسان إنما هو حيوان ولكنه في معظم الأحيان "مؤمن" أيضًا. ومن باب موافقة مجموعة الأعمال العلمية الشاملة حول الميول الدينية للبشرية، أطلقَ بعضهم على الإنسان لقب "الرئيسي المؤمن" (Schloss & Murray 2009). وكما توحي تسمية "الرئيسي المؤمن"، يبدو أنّ الاعتقاد الديني ينطوي على علاقة مثيرة وغير واضحة مع العقل. فمن جهة، بدون العقل، لا يمكن لأي شخص أن يمتلك أي اعتقادات دينية أو ينخرط في أي ممارسات دينية قائمة على تلك الاعتقادات. لكي تكون رئيسيًا مؤمنًا، يجب أن تكون حيوانًا عقلانيًا (التسمية الأخيرة هي، بالطبع، تعريف أرسطو الشهير للإنسان). بهذا المعنى يكون الدين، على الأقل، عقلانيًا: لكي تكون متدينًا عليك أن تكون عقلانيًا.

ومن جهة أخرى، إنّ موضوعات الاعتقاد الديني، بشكل أساسي الربّ أو الآلهة، تتجاوز عادةً العالم الدنيوي للأشياء العادية المتوسطة الحجم التي يمكننا الوصول إليها من خلال الإدراك الحسي والتي يعمل عليها عقلنا على نحو طبيعي.

فالربّ، على سبيل المثال، موجود مختلف تمامًا عن الكتاب الذي تحمله بين يديك أو الكمبيوتر الموجود على مكتبك أو على حجرك. إنّ الربّ، إذا كان حقيقيًا، فهو أيضًا مختلف تمامًا عن الأشياء التي نتأمل فيها عندما نفكّر على مستويات عالية من التجريد، مثل الأوتار والكواركات والأمواج والأعداد والدوال وما إلى ذلك. زيادة على ذلك، غالبًا ما تدّعي الديانات السماوية أنها تحمل رسالة من الربّ أو الآلهة وتخبرنا عن حقائق موحى بها إلهياً لا يستطيع العقل البشري الوصول إليها لوحده. وهكذا يواجه العقل لُغزين في الدين السماوي: غرابة الموضوع (الموضوعات) وغيبية رسالته.

ولكن هل ثمة عقلانية في الإيمان بموجودات غير مرئية، على سبيل المثال؟ أو في الإيمان بأشياء غريبة فيما يبدو وذات طابع معجز كما يُزعم؟ هل من المعقول الاعتقاد بأنّ موجودًا غير مرئي يمكنه التصرّف في العالم المادي بطرق يبدو أنها "تنتهك" قوانين الطبيعة أو تحكم بطريقة ما الكون كله من خلال تدبير إلهي شامل؟ وإذا كان البشر عقلانيين بطبيعتهم، فلماذا هم عرضة لتكوين اعتقادات عن كائنات وأحداث تتجاوز بكثير ما يمكن أن يسمح به العقل؟ لماذا لا يبقون ضمن الحدود الأكثر أمانًا والأكثر دنيوية التي تخصّ ما يمكن أن يسمح به عقلنا وحده؟ أليست سواعدنا العقلانية مشغولة بمسائل عويصة مثل الفيزياء والرياضيات؟ لماذا نتسكّع في المنطقة اللاهوتية التي تتجاوز حرفيًا تواصلنا المكاني والزماني؟

إنّ مفتاح فهم لماذا تميل الكائنات المجهزة بالعقل إلى تكوين اعتقادات عن مسائل تتجاوز العالم الدنيوي ربما يكمن في اعتبار الإنسان أيضًا، كما أكّد بعض الفلاسفة الأخلاقيين مؤخرًا، "حيوان باحث عن معنى" (McPherson 2020). لا يرغب الإنسان في معرفة ما حدث فحسب وإنما أيضًا لماذا حدث؛ معرفة من أين أتى الكون، إذا صح ذلك من الأساس - لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء؟ لماذا هذا الكون وليس غيره؟ وماذا يعني كل هذا؟ وإلى أين يسير كل هذا؟ هل ثمّة مغزى من كل ذلك؟ مغزى في حياتـي؟ طريقة من المفترض أنني أعيش بها والتي قد أكون فيها مرتبطًا على أكمل وجه بالجمال والصدق والخير؟ وماذا يحدث عندما

نموت - هل نفنى أم ثمّة حياة بعد الموت؟ هل هناك أي طريقة للخلاص من الجوانب البائسة لظرفنا، مثل عرضتنا للفسق والفساد المادي والموت؟ هل هناك مبدع للحياة خلقني ويحبني أم أنّ الأمر كله مجرّد صُدفة كونية؟

في سعينا إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، يبدو أننا ملزمون بالنظر "إلى ما وراء" العالم الدنيوي الذي يعمل عليه العقل على نحو طبيعي وبمحاولة اكتشاف ما إذا كان ثمّة مبدع (مبدعون) متعال خارق للطبيعة غير مادي لعالمنا وحياتنا. يبدو هذا منطقيًا: إذا كانت هناك إجابة، أو إجابة معينة، عن أسئلتنا حول المعنى، فمن المحتمل ألا يتم العثور عليها بمجرّد الالتفات إلى العناصر الموجودة في الكون، لأنّ وجودها ومعناها هما ما نتساءل عنهما. وإذا كان هناك مبدع لكل الأشياء، فمن المؤكد أنه أو أنها (أو أي شيء) يجب أن يكون مختلفًا تمامًا عنّا وعن الأشياء الأرضية التي نألفها. لذا، يبدو أنّ قدرتنا على العقلانية تُدخلنا في رحلة البحث عن المعنى، ومع ذلك، مع تقدّمنا في هذا المسعى، ندرك أنّ الموضوع (الموضوعات) الذي نبحث عنه هو شيء يبدو أنه، بحكم طبيعة الحال ذاتها، ملزَم بتجاوز عقلانيتنا الأرضية: يبدو أنّ العقل يُشير، على نحو مفارق، إلى ما وراء نفسه - أو هكذا يُقال، على الأقل، في بعض الأحيان. ومن هنا، فإنّ الإنسان، الحيوان العاقل، هو أيضًا، بحكم كونه حيوانًا باحثًا عن المعنى، رئيسي مؤمن.

لكن ربما لا يوجد، في الواقع، هدف أو غاية، وعلى ذلك ربما لا يشير العقل إلى أي مكان - ربما ليس هناك شيء يشير إلى أي شيء. أو ربما يشير العقل إلى شيء غير موجود أو إلى شيء لا يمكنه الوصول إليه ألبتة، وعلى ذلك، لن يكون عقلانيًا الإيمان به. يبدو أنّ هناك أمرًا واحدًا واضحًا، على الأقل، هو: بقدر ما يكون البشر حيوانات عقلانية باحثة عن المعنى، لا يمكننا تجاهل سؤال الدين ولا الأسئلة الفلسفية المهمة حول الوضع العقلاني للاعتقاد والممارسة الدينيين. إمّا سنفكّر في هذه الأسئلة على نحو صريح وتأملي أو سنستقي إجابات لها من أولئك الذين صادف أننا أصغينا إليهم. وكما أشار جـ. كـ. تشيسترتون ذات مرة، "إنّ الفلسفة ليست سوى فكرة فُكِّر فيها مليًا. وغالبًا ما يكون الأمر مملًا إلى

حد كبير. لكنّ الإنسان ليس لديه بديل، إلا بين التأثر بالفكرة التي فُكِّرَ فيها مليًّا والتأثر بالفكرة التي لم يُفكَّر فيها مليًّا" (Chesteron 2011: 291). يمكن اعتبار الإبستمولوجيا الدينية محاولة للتفكير في هذه الأشياء، باستعمال كل أدوات الفلسفة المتاحة لها؛ البديل الوحيد لذلك، بالنظر إلى أننا حيوانات عقلانية باحثة عن المعنى تميل إلى الدين، هو التأثر بالفكرة التي لم يتم التفكير فيها.

تُعتبر الإبستمولوجيا - التي تُعرف غالبًا باسم "نظرية المعرفة" - فرعًا من فروع الفلسفة التي تطرح أسئلة حول طبيعة المعرفة والعقلانية والاعتقاد المعقول؛ وحول مصادر هذه الأشياء، مثل الإدراك الحسي والحدس والعقل والشهادة [الخبر]؛ وحول إمكانية الرد على التحدّي الريبي المتمثل في أننا إلى حد كبير، إن لم نكن بالكامل، غارقون في الظلام فيما يخصّ الصدق الحقيقي للأشياء. وعلى غرار أسئلة البحث عن المعنى التي تخصّ الإيمان والعقل، تعود أسئلة الإبستمولوجيا إلى فجر الفلسفة وتمتد على طول تاريخ الفلسفة[1]. يستفيد علماء الإبستمولوجيا الدينية المعاصرون بعناية من جميع الأدوات الفلسفية والإبستمولوجية المتاحة لهم للاستفسار، من بين أمور أخرى، عما إذا كان الاعتقاد الديني يمكن أن يكون عقلانيًا أو ربما يرتقي إلى مستوى المعرفة؛ وللسؤال عن طبيعة الإيمان ذاتها؛ وللنظر في مصادر الاعتقاد الديني، مثل الشهادة والتجربة الدينية والكتابات المقدّسة والمعجزات المزعومة والحجج الفلسفية (على سبيل المثال، "البراهين" على وجود الله)؛ وللنظر في الاعتراضات المحتملة على صدق الاعتقاد الديني أو عقلانيته، مثل تلك التي يطرحها الخلاف الديني أو الحجج المقوِّضة التطورية أو مشكلة الشر. في هذا الكتاب، ستواجِه عيِّنة شاملة ومتطوِّرة إلى حد ما من هذا

(1) للاطلاع على نظرة عامة حول تاريخ الإبستمولوجيا في الغرب، انظر Hetherington (2019). وللاطلاع على مختارات تاريخية حول المصادر الأولية التي تناقش الإيمان والعقل، كتلك التي تمتد من الفلسفة الإغريقية إلى يومنا الحاضر، انظر .Helm (1999) وللاطلاع على مصادر حول الإبستمولوجيا في الفلسفة غير الغربية، انظر: Forsthoefel (2002) وWesterhoff (2009).

الأدب تضم مجموعة متنوعة من الفلاسفة والمنظورات الفلسفية. نأمل أن تساعدك في دراسة في هذه الأمور.

نظرة عامة عن فصول الكتاب

قُسِّم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام. يركّز القسم الأول، "الإيمان والعقلانية"، على ما يُعتبر عادةً جوهر الإبستمولوجيا الدينية، عقلانية الاعتقاد الديني. يتفرّع هذا القسم من الكتاب إلى سبعة فصول. في الفصل الأول، "اللاهوت الطبيعي والاعتقاد الديني"، يستكشف ماكس بيكر-هيتش مشروع اللاهوت الطبيعي ويدافع عنه. يهدف اللاهوت الطبيعي، على نحو تقريبي، إلى اكتشاف ما إذا كان الله موجودًا أم لا، بعيدًا عن مساعدة الوحي الإلهي. يجادل بيكر-هيتش بأنّ اللاهوت الطبيعي يمنحنا مساحة محايدة حيث يمكن للمؤمنين وغير المؤمنين التفكير معًا حول الدين. ثم يستكشف بيكر-هيتش أنواعًا مختلفة من الحجج المستعملة في اللاهوت الطبيعي. إذ يركّز، على وجه التحديد، على كل من الحجج الاستدلالية التقليدية والحجج الاستدلالية الأحدث عن الله. أخيرًا، ينظر بيكر-هيتش في مشكلتين يجب على مؤيدي اللاهوت الطبيعي مواجهتهما. الأولى، يتناول فيها مشكلة الثغرات. إذ حتى لو تمكّنا من إثبات وجود العلّة الأولى أو المصدر الأول لكل الكائنات الموجودة، لماذا نعتقد أنّ هذه العلّة هي الله؟ الثانية، حتى لو كانت هناك حجج ناجحة من علم اللاهوت الطبيعي، هناك مشكلة إمكانية الوصول. إذ كيف يمكن للحجج التقنية من اللاهوت الطبيعي أن تسوّغ الإيمان الديني للمؤمن اليومي أو العادي؟ يكشف بيكر-هيتش عن حلول لكل من هاتين المشكلتين.

في الفصل الثاني، "الدليل والاعتقاد الديني"، يتطلّع كيفن ماكين إلى إثبات أنّ النزعة الدليلية، حتى المتعلِّقة بالاعتقاد الديني، لا تزال خيارًا حيًا لعلماء الإبستمولوجيا اليوم. يبدأ ماكين بتوضيح ما يمثِّل النزعة الدليلية وما لا يمثّلها. ويفعل ذلك من خلال النظر في نوعين من الاعتراضات. الأول، إنّ الدليلية متطلِّبة للغاية، والاعتراض الآخر، إنّ الدليلية ضعيفة للغاية. فيما يتعلّق بالاعتراض

الأول، يوضّح ماكين أنّ الدليلية لا تستلزم الرؤية القائلة بأنه لكي يكون الدليل مقبولاً، يجب أن يتّخذ شكل استنتاج أو حجة ما. هذا من شأنه أن يساعد أولئك الذين يهتمون بأن تكون الأطروحة الدليلية قوية للغاية. وردًا على الاعتراض الأخير، ينتهي ماكين إلى تطوير ما يسميه التفسيرية الظاهراتية. مع أنّ الرؤية هاته تستلهم تبصّرات أساسية من تراث النزعة المحافِظة الظاهراتية، فإنّ ماكين يقدّم نموذجه الجديد مع مزيد من القيود من أجل معالجة المخاوف المعيارية التي تؤرّق علماء الإبستمولوجيا عند الأخذ بعين الاعتبار النزعة المحافِظة الظاهراتية. يستكشف ماكين، بعد ذلك، تطبيق التفسيرية الظاهراتية على إبستمولوجيا الاعتقاد الديني.

في الفصل الثالث، "الإبستمولوجيا الإصلاحية"، يدافع مايكل بيرغمان عن الأطروحة المركزية للإبستمولوجيا الإصلاحية، التي تقول إنّ الاعتقاد الديني يمكن أن يكون عقلانيًا بعيدًا عن كونه قائمًا على الحجج أو التفكير المنطقي. على سبيل المثال، لِمَ لا يمكن أن يستند الاعتقاد الديني على نحو عقلاني إلى الخبرة؟ يلقي بيرغمان نظرة على ما يعتبره المراحل الثلاث الرئيسة لكيفية تطوّر مشروع الإبستمولوجيا الإصلاحية. بعد هذه النظرة العامة التطوّرية، يتناول التطوّرات الحديثة المختلفة في الأدبيات ذات الصلة، مثل كيف استوعبت الإبستمولوجيا الإصلاحية التحوّل الاجتماعي الأخير في الإبستمولوجيا الدينية وكيف قام علماء الإبستمولوجيا الإصلاحية بتوليف رؤاهم مع علم الدين المعرفي المعاصر. أخيرًا، في القسم الأخير من فصله، يتناول بيرغمان الاعتراضات الرئيسة على أطروحة الإبستمولوجيا الإصلاحية، مثل اعتراض القرع العظيم الكلاسيكي والاعتراض بخلاف الأقران المعرفي. يرى بيرغمان أنّ هذه الاعتراضات قاصرة.

في الفصل الرابع، "العقلانية والمعجزات"، تجادل تشارتي أندرسون بأنّ ادعاءات المعجزة يمكن أن تكون مقبولة عقلانيًا عن طريق الشهادة. عادة، عندما يرفض المشككون الشهادة الدينية، فإنهم يفعلون ذلك لسبب من بين سببين. إما أنهم يقللون من شأن نوع المعرفة التي يمكن الحصول عليها من خلال الشهادة، أو

يجادلون بأنّ إمكانية حدوث معجزة غير محتملة لدرجة أنه من غير العقلاني أبدًا الاعتقاد بأنّ معجزة ما قد حدثت. يمكن العثور على كلا العنصرين في حجة هيوم الشهيرة ضد المعجزات. تُعارِض أندرسون هيوم وتجادل بأنّ تعريف المعجزات على أنها غير محتملة على نحو استثنائي يراكم عوائق أمام المؤمن. ثم تُطوّر أندرسون نماذج إبستمولوجية لاختبار ادعاءات الصدق الشهادية.

في الفصل الخامس، "الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله"، تنظر إليزابيث جاكسون فيما إذا كان ينبغي للمرء، من وجهة نظر عملية، السعي إلى الاعتقاد بأنّ الله موجود. وبشكل أكثر تحديدًا، هل من المعقول أن يلتزم المرء لأسباب عملية بتقليد ديني معيّن؟ تستعرض جاكسون الحجج البراغماتية المختلفة للاعتقاد بأنّ مجموعة من الادعاءات الدينية صحيحة، مع التركيز على نحو خاص على رهان باسكال. تتناول جاكسون النُسخ المختلفة من الحجة، بما في ذلك النُسخ التي تركّز على المنافع المحدودة وغير المحدودة. وتختتم فصلها بالتفاعل مع عدد من الاعتراضات على الحجج البراغماتية، بما في ذلك الاعتراض الذي يجادل بأنّ الاعتبارات البراغماتية تقتضي وجوب أن يؤيد المرء الأصولية فيما يخصّ العقيدة الدينية.

تُعدّ "النزعة الإيمانية Fideism" مصطلحًا شاملاً يضم تحته مجموعة من الرؤى المتصلة بجواز قبول الادعاءات الدينية التي تتعارض مع العقل. في الفصل السادس، "الريبية والإيمانية والإبستمولوجيا الدينية"، يطرح دنكان بريتشارد نموذجه الخاص عن الإيمانية، ما يُطلق عليه "النزعة شبه-الإيمانية Quasi-fideism". متابعًا إبستمولوجيا "المفصل" لفيتغنشتاين، يجادل بريتشارد بأنّ الإيمان الديني يمكن فهمه على أنه التزام مفصلي غير عقلاني [arational] - أي، التزام لا هو عقلاني ولا هو لاعقلاني. وفق الرؤية هاته، لا يتعارض الإيمان مع العقل. بدلاً من ذلك، يعمل الإيمان بوصفه نوعًا من الخلفية غير العقلانية التي يحدث على أساسها التقييم العقلاني. يختتم بريتشارد فصله بالتفاعل مع المخاوف التي قد تعتري المرء إذا أيّدَ نموذجه هذا.

في الفصل الأخير من القسم الأول، الفصل السابع، "مشكلة الإيمان والعقل"، يتناول دانييل هاورد-سنايدر ودانييل جيه ماكوان مسألة هل يتعارض الإيمان مع العقل. تتضمن مقاربتهما الجديدة لهذا السؤال فحصًا تفصيليًا لطبيعة الإيمان. إذ تقليديًا، عندما يحلِّل الفلاسفة سؤال الإيمان والعقل، يفترضون أنّ الإيمان يستلزم الاعتقاد. وعلى ذلك، فإنّ السؤال المركزي، على أساس هذا الفهم التقليدي، هو هل يمكن للمرء أن يعتقد على نحو عقلاني ببعض الادعاءات الدينية مع كونه على دراية بالاعتراضات الصعبة على صدق هذا الادعاء. يتفادى هاورد-سنايدر وماكوان هذا السجال بالكامل لأنهما يطوّران تفسيرًا للإيمان يرفض ادعاء "الإيمان يستلزم الاعتقاد". بدلاً من ذلك، يفضِّل المؤلفان تفسيرًا للإيمان يعتبر الإيمان في الأساس اعتمادًا مرنًا على وعد ما أو شخص ما بدلاً من الاعتقاد بمجموعة معيَّنة من القضايا.

في حين هيمنت على أدبيات الإبستمولوجيا الدينية (وربما لسبب وجيه) أسئلة تتعلّق بعقلانية الإيمان بشكل عام، فإنّ أحد المجالات غير المطوَّرة في هذه الأدبيات يتعلّق بكيفية فهم تقاليد دينية معيَّنة للإبستمولوجيا الدينية ونمذجتها. يحاول القسم الثاني من هذا الكتاب، "التقاليد الدينية"، تدارك هذه الفجوة. ففي الفصل الثامن، "الإبستمولوجيا الدينية اليهودية"، يجادل صموئيل ليبينز بأنّ الإبستمولوجيا اليهودية، في جذورها، هي إبستمولوجيا جماعية. يبدأ ليبينز فصله بتطوير ما يُعرف بالمبدأ الخَزَري [Kuzari]. تتمثل الفكرة الكامنة وراء هذا المبدأ، على نحو تقريبي، في أنه إذا كان هناك حدث ما لا يُنسى ويُزعم أنه قد شهده جزءٌ كبير من أمة ما أو مجموعة من الناس ويُزعم أنه قد تم تناقله من جيل إلى جيل منذ ذلك الحين، فمن المحتمل أنّ ذلك الحدث قد حدث بالفعل في التاريخ. ثم تُستعمل نُسخ مختلفة من هذا المبدأ لتسويغ الاعتقاد بأحداث تاريخية مهمة، مثل الأحداث المحيطة بالخروج. ترتبط المعرفة الدينية، إذن، بشهادة المجموعة والمعرفة الجماعية. لهذا السبب، لا ينبغي أن نعتقد أنّ الفرد يمكنه الوصول إلى إمكاناته الدينية المعرفية الكاملة بدون مجتمعه. إنه يعتمد على الآخرين فيما يخصّ معرفته الدينية.

في الفصل التاسع، "الإبستمولوجيا الدينية المسيحية"، تقدّم ساندرا مينسين وتوماس د. سوليفان، بإيجاز، نماذج لفهم الإبستمولوجيا الدينية في التقليد المسيحي. ثم ينتقلان إلى تطوير إبستمولوجيا دينية مسيحية فريدة خاصة بهما، مجادلين بأنّ سمات الصنع-العظيم للوحي المقترَح، مثل الدرجات الاستثنائية من الوحدة والجمال والذكاء والأصالة، يمكن أن تجعل من المعقول الاعتقاد بأنّ الوحي صحيح. تمضي مينسين وسوليفان مستعينين بعمل توما الأكويني في توضيح إحدى الطرق التي يعتقدان أنّ بناء قضية ما قد يبدأ بها من أجل الزعم بأنّ الوحي المسيحي يمتلك سمات الصنع-العظيم المذكورة أعلاه. تتناول مينسين وسوليفان بعد ذلك الاعتراضات المختلفة على رؤيتهما، مثل ما إذا كانت هناك ادعاءات وَحيية مقترحة أخرى تمتلك بعض أو كل سمات الصنع-العظيم نفسها التي يُزعم أنّ الوحي المسيحي يمتلكها.

في الفصل العاشر، "الإبستمولوجيا الدينية الإسلامية"، يتطلّع أنيس دوكو وجيمي ب. تيرنر إلى رسم خارطة للتقاليد الإبستمولوجية المختلفة الموجودة داخل التقليد الإسلامي الشامل ويضعونها تحت المباحثة مع الإبستمولوجيا المعاصرة. إذ يبدآن بتفسير التقليد العقلاني أو الكلامي، تحديداً بفحص فكر مفكرين مثل الماتريدي والأشعري. إنّ أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من دعاة النزعة الدليلية الصلبة سيجدون موطئ قدم لهم في هذا التقليد. في المقابل، فإنّ أولئك الملتزمين بالإبستمولوجيا الإصلاحية سيُثمِّنون مذهب أهل الحديث الذي شمله التقصّي. هنا، نلمس إيلاء اهتمام خاص بفكر ابن تيمية.

بعد تناول الإبستمولوجيات الدينية في التقليد الإبراهيمي، يتبقّى لدينا فصلان أخيران نختتم بهما هذا القسم. ففي الفصل الحادي عشر، "الإبستمولوجيا الدينية الهندوسية"، يجادل توماس أ. فورستوفيل بأنّ الإبستمولوجيا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعلم الخلاص والميتافيزيقيا داخل التقليد (التقاليد) الهندوسي. وبالنظر، على وجه التحديد، إلى تقليد أدفايتا فيدانتا، يجادل فورستوفيل بأنه من أجل أن يعرف الشخص س الحقيقةَ الأساسية عن الواقع، يحتاج س إلى مَلَكات معرفية تعمل على

نحو سليم ومرشدين روحانيين [Gurus] يعملون على نحو سليم ونصوص الفيدا. ستُمكِّن هذه الأمور المرءَ من الوصول إلى الفضاء الذهني حيث يكتسب الوصول الداخلي الصحيح لتحقيق معرفةٍ (أو معرفةٍ تتجاوز المعرفة) عن البراهمان، وهكذا، يحقق التحرر الأصيل.

في الفصل الأخير من القسم الثاني، الفصل الثاني عشر، "الإبستمولوجيا الدينية البوذية"، تُظهِر فيكتوريا س. هاريسون وجون تشاو كيف ترتبط الإبستمولوجيات البوذية بعلم الخلاص. إنّ الهدف من المعرفة الدينية هو الهروب من المعاناة. ومع ذلك، كما يبرهن كل من تشاو وهاريسون، لا توجد إبستمولوجيا بوذية "واحدة". يشرح الفصل ثلاثة تقاليد بوذية. الأول، يناقشان فيه الإبستمولوجيا البوذية المبكرة التي هي دنيوية إلى حد ما وموجَّهة نحو النزعة التجريبية. يتناقض هذا مع تقليد برامانافادا [Pramânavâda]، الذي يعتمد على معرفة الجزئيات والكلّيّات الخيالية من خلال الاستدلال والإدراك الحسي. أخيرًا، يستعرض هذا الفصل الإبستمولوجيا المعادية-للواقعية لتقليد مادهياماكا [Madhyamaka]. هنا، يناقشان نظرية الحقيقة-الثنائية والدور الذي تلعبه أطروحة الاعتماد المتبادل في الإبستمولوجيا الدينية.

يتضمن القسم الثالث من هذا الكتاب، "اتجاهات جديدة"، سبعة فصول حول أحدث الموضوعات في الإبستمولوجيا الدينية. إذ تسعى هذه الفصول معًا إلى تطبيق العمل الحديث في إبستمولوجيا الدين وفلسفته على أسئلة الإبستمولوجيا الدينية، وبذلك، تدفع الخطاب نحو اتجاهات جديدة ومحفزة.

في الفصل الثالث عشر، "الثقة والشهادة والاعتقاد الديني"، تستفيد لورا فرانسيس كالاهان من العمل الإبستمولوجي الحديث حول الثقة والشهادة لاستكشاف (1) موضع الثقة والشهادة في تكوين الاعتقاد الديني و(2) عقلانية استعمال الشهادة في تكوين الاعتقاد الديني والحفاظ عليه. تلاحظ كالاهان أنّ الاعتقاد الديني أو الممارسة الدينية هي اجتماعية-إبستمولوجية، بمعنى أنه يتم إطلاقها من خلال الاعتماد المعرفي على الآخرين. على الرغم من أنّ هذا قد يبدو

مؤسفًا من الناحية المعرفية، إلا أنّ كالاهان تجادل بخلاف ذلك. إنها تقدّم أسبابًا إبستمولوجية ولاهوتية للتفكير في أنّ الاعتماد على الآخرين لمساعدتنا في تكوين اعتقاداتنا الدينية بعيد كل البعد عن كونه أمرًا سيئًا من الناحية المعرفية. تتفاعل مناقشة كالاهان لهذه المسائل مع السجالات الراهنة في إبستمولوجيا الشهادة. بالإضافة إلى ذلك، تتناول الأدب الفلسفي المعاصر حول الثقة بالآخرين. مستعملة هذه المصادر، تستكشف كالاهان الفوائد المعرفية وغير المعرفية للثقة بالآخرين، ثم تطبّق التبصّرات ذات الصلة على الإبستمولوجيا الدينية. إذ تخلص، على سبيل المثال، إلى أنّ الثقة سمة متغلغلة في التفكير وفعل الأشياء معًا، في المجال الديني ولكن على نطاق أوسع أيضًا.

في الفصل الرابع عشر، "الخلاف الديني"، تستحضر كاثرين دورماندي آخر الأعمال وأحدثها في أدبيات إبستمولوجيا الخلاف للتأثير على المشكلة المحتملة التي يطرحها الخلاف الديني. وتشرح الإطار السائد لفهم الخلاف بشكل عام والخلاف الديني على نحو أخصّ ومن ثم تطعن فيه. وبشكل تقريبي، يعتمد هذا الإطار على ثلاثة رؤى محتملة يمكن للمرء أن يتخذها تجاه الخلاف: الصمود أو الثبات ("من الجيد عقلانيًا البقاء في مكانك في مواجهة الخلاف")، والتصالح ("تتطلب العقلانية تقليل اطمئنانك لاعتقادك")، ورؤية الأدلة الكلّيّة ("في حالات الخلاف حول ما إذا كان ق، يجب أن تأخذ في الاعتبار أدلتك الكلّيّة: أدلتك الخاصة بشأن ق وأدلتك فيما يخصّ ما يعتقده أقرانك بشأن ق"). تتحدى دورماندي الإطار السائد هذا بطريقتين. الأولى، تجادل بأنّ علينا أن ننظر إلى الخلاف الديني بوصفه فرصة للتعلّم وليس بوصفه مشكلة يجب حلها. الثانية، تميّز بين الدليل المحايد (الدليل العام القابل للمشاركة تقريبًا) والدليل المتحيز (الدليل الخاص غير القابل للمشاركة تقريبًا) ومن هناك تدافع عن رؤية جديدة تسميها بـ "المساواتية" التي وفقًا لها يجب أن نعطي أهمية مساوية لكل نوع من الأدلة.

في الفصل الخامس عشر، "المعرفة الفرنسيسكانية"، تشرح لورين جوليانو كيلر تفسير إليونور ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية وتدافع عنه، وهي نوع من المعرفة

تزعم ستامب أنها مهمة في معرفة الله والرد على مشكلة الشر على حد سواء. تتصف المعرفة الفرنسيسكانية بأنها معرفة غير قضوية، ما يعني أنه لا يمكن اختزالها إلى معرفة قضوية؛ وتشمل، على سبيل المثال، معرفة الذات، ومعرفة الآخرين من-منظور-المخاطَب بوصفهم أشخاصًا، ومعرفة الموسيقى والصور. تُعتبر المعرفة الفرنسيسكانية وسيلة مهمة على نحو مقبول لمعرفة الله: إذا كان الله شخصيًا ويتصل بنا على نحو شخصي، فإنّ بعض معرفتنا بالله ستكون من-منظور-المخاطَب [شخصانية-ثانية]، وهكذا، لن تقتصر معرفتنا بالله على معرفة حقائق عن الله على نحو قضوي. إذ ستشمل، بالإضافة إلى ذلك، معرفة الله شخصيًا، بالطريقة التي تعرف بها، على سبيل المثال، والدتك. تدافع كيلر عن هذه الرؤية ضد الاعتراضات الحديثة وتشرح أهميتها المحتملة في الرد على مشكلة الشر، وفي توضيح توافق المذهب السلبي (فكرة أنّ أي معرفة بالله هي في الحقيقة مجرّد معرفة سلبية بما هو غير صحيح عن الله) ونوع من المعرفة الغنية عن الله المتيسرة (على نحو مفترض) في الجنة.

في الفصل السادس عشر، "الفهم العملي المُشبَع شعائريًا"، يستعمل تيرينس كونيو آخر الأعمال في الإبستمولوجيا لمعالجة مشكلة دينية تتعلّق بالشعائر. تتضمن الممارسة الدينية في كثير من التقاليد الدينية طقوسًا شعائرية. تتمثل واحدة من مشكلات الطقوس الشعائرية، التي يُطلق عليها كونيو "قلق المواءمة"، في أنه غالبًا ما تكون هناك فجوة بين الأداء الآلي الروتيني لهذه الطقوس وما يُفترض أنها تعبّر عنه وتغرسه، أي، بعض المواقف الدينية مثل الإيمان والأمل والحب. يردّ كونيو على هذا القلق من منظور التقليد الديني الذي يعرفه جيدًا: المسيحية الشرقية. يجادل كونيو بأنّ القيمة الإبستمولوجية للشعيرة الأرثوذكسية الشرقية يكمن جزء منها في قدرتها على غرس الفهم العملي المُشبَع شعائريًا لرؤية عالمية "مكسيمية" معيَّنة، أي، رؤية عالمية لاهوتية تستند إلى كتابات القديس مكسيموس الصدّيق. يتضمن فصل كونيو المبتكر عرضًا للفهم العملي وشرحًا لكيف يمكن للطقوس الشعائرية أن تساعد في غرس هذا الفهم في ممارسيها.

في الفصل السابع عشر، "إبستمولوجيا المعرفة-أولاً والاعتقاد الديني"، تستكشف كريستينا هـ. ديتز وجون هوثورن الآثار المترتبة على اتباع مقاربة المعرفة-أولاً في الإبستمولوجيا فيما يخصّ الإبستمولوجيا الدينية. إذ يركّزان على موضوعين في إبستمولوجيا المعرفة-أولاً: (1) فكرة أنّ دليلنا يساوي ما نعرفه فحسب (د=م) أو، على نحو أضعف، فكرة أنّ دليلنا هو مجموعة فرعية مما نعرفه (د-إلى-م)؛ و(2) فكرة أنّ الحالات المعرفية الإيجابية الأخرى، مثل التسويغ، يجب أن تُفهم من خلال المعرفة. بعد شرح هذين الموضوعين واستكشافهما، تُحوّل ديتز وهوثورن انتباههما إلى الإبستمولوجيا الإصلاحية ويسعيان إلى تحديد الشكل الذي ستبدو عليه المعرفة-أولاً في الإبستمولوجيا الإصلاحية. إذ ستتضمن، على نحو قاطع، فكرة أنّ وجود الله هو جزء من دليل المؤمن بالله. يواصل المؤلفان مناقشة مسألتين أخريين من منظور المعرفة-أولاً في الإبستمولوجيا الإصلاحية: المبطِلات المفترضة لاعتقاد المؤمن المؤلّه، مثل وجود ما يبدو أنه شر لا طائل منه، والعلاقة بين الالتزامات الدينية والأسباب العامة والليبرالية الديمقراطية.

في الفصل الثامن عشر، "النزعة الفصلية المعرفية والمعرفة الدينية"، يدافع كيغان ج. شاو عن رؤية يسميها "النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية". هذه الرؤية هي تطبيق للنزعة الفصلية حول الإدراك الحسي البصري على الحالات المفترضة من الإدراك الصوفي أو المؤلّه لله. إذ وفقًا للنزعة الفصلية الإبستمولوجية، في الحالة الجيدة من الإدراك البصري بأنّ ق، يعرف المرء أنّ ق لأنه يرى أنّ ق هي الحال، زيادة على ذلك، إنّ أسسه التي تخصّ ق هي وقائعية ومتاحة تفكّريًا على حد سواء. يشرح شاو النزعة الفصلية الإبستمولوجية ويدافع عنها. ومن ثم يطبّقها على حالات الإدراك المؤلّه لله. هنا أيضًا، كما يجادل، في الحالة الجيدة، يكون لدى المرء أسسٌ وقائعية ومتاحة تفكّريًا للاعتقاد بأنّ الله هو كذا وكذا. يجادل شاو بأنّ النظرية الفصلية هاته للإدراك الديني لها مزايا لا تتقاسمها التفسيرات الخارجانية والداخلانية القياسية للخبرة الدينية.

أخيرًا، في الفصل التاسع عشر، "الحجج المقوّضة والاعتقاد الديني"

يستعمل جوشوا كـ. ثورو الأعمال الإبستمولوجية الحديثة للتحقيق في آفاق صياغة اعتراض يقوّض على نحو ناجح عقلانية الاعتقاد الديني. تسعى الحجج المقوِّضة المعارضة للاعتقاد الديني إلى "تسطيح" وجود الاعتقاد الديني بوصفه نتاجًا لعوامل غير عقلانية. إنها اعتراضات من قبيل "أنت إنما تعتقد ذلك لأنّ". يشرح ثورو الحجج المقوِّضة هاته ويفصِّل في عدد من الحجج التي قُدِّمت ضد الاعتقاد الديني. ثم يلتفت إلى التحقيق في قوة هذه الحجج، بما في ذلك كيف استعملَ نُقّاد الحجج المقوِّضة التطوراتِ الحديثة في الإبستمولوجيا للإجابة عنها.

القسم الأول

العقلانية والإيمان

الفصل الأول

اللاهوت الطبيعي والاعتقاد الديني

ماكس بيكر-هيتش

1.1 ما هو اللاهوت الطبيعي

عُرِّفَ اللاهوت الطبيعي تقليديًا بما يتناقض مع اللاهوت الموحى. فمنذ عهد الفيلسوف اليوناني القديم بارمينيدس على الأقل (Clark 2013: 11-13) والمرء يجد تعبيرات متباينة عن الفَرق بين طريقتين مختلفتين تمامًا للوصول إلى اعتقادات عن الإله أو الآلهة: طريقة تلجأ إلى مصادر المعرفة الملهَمة أو الموحاة على نحو إلهي زعمًا وأخرى تعتمد على الجهاز المعرفي البشري الطبيعي وحده، دون مساعدة من الوحي المفترض[1]. لم يُشَر إلى المقاربة الأخيرة على نحو ثابت تحت مسمّى "اللاهوت الطبيعي" حتى وقت قريب نسبيًا ولكن من الواضح أنّ المفكرين الأوائل أمثال أوغسطين والأكويني كانوا على دراية بهذا الفرق الأساسي[2]. يبدو، إذن، أنّ هناك اعترافًا طويل الأمد بنشاطٍ فكريٍ يتضمن محاولة تأسيس ادعاءات دينية صادقة على نحو عقلاني باستعمال أساليب تكون محايدة دينياً بمعنى ما. قد يُعتقد

---

(1) للاطلاع على بعض التعبيرات المعاصرة حول هذا الفرق، انظر:
Craig & Moreland (2009: ix), Parsons (2013: 247), Plantinga (1974: 219-220).

(2) يميّز أوغسطين بين تلك القضايا الدينية التي يمكن إثباتها من خلال البرهان العقلاني وتلك التي لا يمكن إثباتها (1991 [400]: 6,5). يقدِّم الأكويني تمييزًا مشابهًا عندما يميّز "العلم الفلسفي المبني بوساطة العقل" من "العلم المقدَّس المكتسب من خلال الوحي" (1981 [1972]: Ia, q. 1).

أنّ هذا النشاط يخدم عدة أهداف متصلة فيما بينها: (1) توفير منهجية لأولئك الذين يرغبون في التحقيق في صدق أو زيف رؤية عالمية دينية ما قبل الالتزام بعقائدها؛ (2) لأولئك الملتزمين مسبقًا بعقائد تخصّ رؤية عالمية دينية ما ليكونوا قادرين على التحقيق في مقدار التسويغ العقلاني الذي ستتمتع به اعتقاداتهم الدينية إذا كانوا سيبنون تلك الاعتقادات على المصادر التي يعترف بها المشككون والمؤمنون على حد سواء؛ (3) لأولئك الملتزمين مسبقًا بعقائد تخصّ رؤية عالمية دينية ما ليكون لديهم وسيلة ما في محاولة إقناع أولئك الذين لم يلتزموا بها مسبقًا، دون اللجوء إلى مصادر لا يعترف بها غير المقتنعين.

بالنظر إلى أنّ هذه هي الأهداف المركزية التي يسعى علم اللاهوت الطبيعي إلى تحقيقها، يمكننا تحديد ميزتين أساسيتين يجب أن يمتلكهما أي نموذج من التفكير المنطقي لكي يُعدّ حجة لاهوتية طبيعية. الأولى، يجب ألّا يَفترض مسبقًا إلا تلك المَلَكات المعرفية وطُرق تكوين الاعتقاد التي تكون متاحة مبدئيًا لأي فاعل عقلاني. لا يمكن أن يستدعي مَلَكات خاصة مزعومة أو مصادر تَبصُّر لا يمتلكها إلا بعض الأفراد أو ينازع في وجودها أتباع رؤى عالمية ميتافيزيقية منافِسة. لا يستبعد هذا اللجوءَ إلى اكتشافات علمية تعتمد على تقنيات وأُطر مفاهيمية لا يمتلكها البشر في جميع العصور أو الأماكن. النقطة المهمة هي أنّ البشر في جميع حقب التاريخ وفي جميع أنحاء العالم قد امتلكوا الجهاز المعرفي الأساسي نفسه الذي كان سيمكّنهم من الوقوف على تلك الاكتشافات العلمية إذا عُلِّموا الأُطر المفاهيمية ذات الصلة وزوِّدوا بالتكنولوجيا المطلوبة. الثانية، لا يمكن للنشاط الفكري الذي يسعى إلى تحقيق هدف أو أكثر من (1) - (3) أن يُعامل النصوص الدينية بوصفها مصادر للاعتقاد الأساسي على نحو صحيح، أي إنه لا يمكن أن يَفترض أنّ تأكيدات النصوص الدينية من المرجَّح أن تكون صادقة لمجرّد أنّ تلك النصوص تؤكدها.

لا بد من أن نأخذ بعين الاعتبار نوعين من النشاط الفكري يوفران حالات اختبار مثيرة للاهتمام حول التوصيف الآنف الذكر لعلم اللاهوت الطبيعي. الأول

هو مشروع السعي إلى إثبات تاريخية الأحداث الموصوفة في النصوص الدينية، وأبرز مثال لذلك هو الجهد المبذول في الدفاع عن تاريخية قيامة يسوع المزعومة (Swinburne 2003؛ McGrew & McGrew 2009؛ Licona 2010). يتضمن هذا المشروع عادةً تطبيق مناهج تاريخية قياسية للدفاع عن مصداقية أجزاء رئيسة معيّنة من الرواية التاريخية في رسائل بولس (على سبيل المثال، كورنثوس الأولى 15: 3-8) وأناجيل العهد الجديد (على سبيل المثال، مرقص 16: 1-8) ثم يمضي إلى القول بأنّ القيامة الجسدية هي أفضل تفسير للأحداث الموصوفة في تلك الأجزاء من الرواية. يبدو أنّ هذا مثال واضح وصريح لعلم اللاهوت الطبيعي من جهة أنّ نصوص العهد الجديد المعنية لا يتم التعامل معها بوصفها مصادر للاعتقاد الأساسي السليم. بدلاً من افتراضها، يتم الدفاع عن تاريخية الأجزاء ذات الصلة من الرواية على أساس أنّ هذه الأجزاء يُزعم أنها تُجسِّد خصائص سيعترف بها المؤرخ العلماني كدليل على الأصالة. لذا، في حين أنّ هذه المقاربة "تحتكم" بمعنى ما إلى النصوص الدينية، فإنها تفعل ذلك بطريقة تتسق بالكامل مع أهداف اللاهوت الطبيعي الموضَّحة أعلاه.

حالة الاختبار الثانية هي مشروع السعي إلى إثبات الاتساق المنطقي للعقائد المركزية لتقليد ديني معيّن، وهو ما يُعدّ أحد المهام الرئيسة (وإن لم يكن المهمة الوحيدة بأي حال من الأحوال) التي يهدف مجال علم اللاهوت التحليلي المزدهر إلى الاضطلاع بها. (Rea 2009). عادةً ما تكون الطريقة التي يجري بها هذا المشروع هي أن يقدّم المؤلف وصفًا لعقيدة ما مثل التثليث المأخوذ من النصوص والتقاليد الدينية، ثم يواصل محاولة إثبات أنّ العقيدة متسقة منطقيًا من خلال اللجوء إلى المقارنات أو التجارب الفكرية. أميل إلى الاعتقاد بأنه على الرغم من أنّ هذا يتضمن بطريقة ما "الاحتكام إلى" النصوص أو التقاليد الدينية، فهو أيضًا مثال لعلم اللاهوت الطبيعي. لمعرفة السبب، فكِّر في القياس على المعرفة القبلية. دعونا نسلِّم بأنه لن يكتسب أيُّ شخص مطلقًا مفهوميّ العازب أو الرجل غير المتزوج بمعزل عن حيازة أنواع مختلفة من الخبرات الحسية عن العالم. ومع ذلك،

لا يترتب على ذلك أن مّعرفة المرء بقضية العازبون هم رجال غير متزوجين ليست قبلية. مع أنّ اكتساب المرء للمفاهيم المطلوبة يحدث من خلال الخبرة، فإنّ التسويغ المعرفي للمرء للاعتقاد بأنّ العازبين هم رجال غير متزوجين إنما يأتي من التفكّر في معاني الكلمات، ومن هنا فهي قبلية. وبالمثل، مع أنّ علماء اللاهوت التحليليين قد يستمدون أوصافهم للعقائد التي يدرسونها من النصوص والتقاليد الدينية، فإنّ التسويغ المعرفي الذي يقدّمونه للإيمان بالاتساق المنطقي لهذه العقائد ينبع حصرًا من تطبيق الأساليب المتاحة مبدئيًا لكل من المؤمن وغير المؤمن على حد سواء: الحدس العقلاني، التجارب الفكرية، حجج القياس أو التشبيه، وما إلى ذلك.

2.1 أنواع اللاهوت الطبيعي

ننتقل في هذا القسم إلى التأمل في مشهد علم اللاهوت الطبيعي المعاصر. إذ كما تشير الملاحظات الواردة في نهاية القسم السابق، يمكن المجادلة بأنّ اللاهوت الطبيعي يشمل أكثر من مجرّد حجج تخصّ وجود الله. ومع ذلك، نظرًا إلى أنّ الحجج الخاصة بوجود الله لا تزال من نواحٍ عديدة المحور المركزي لمشروع اللاهوت الطبيعي، سأقصر تركيزي في هذا القسم على النظر في هذه الحجج وحدها. زيادة على ذلك، لن أنشغل إلا بتلك الحجج التي تقدّم أسبابًا للاعتقاد بأنّ النزعة المؤلِّهة صحيحة (أو ربما صحيحة) وليس الحجج التي لا تقدّم إلا أسبابًا براغماتية للإيمان بالله، يُعدّ رهان باسكال المثال الأبرز لهذه الأخيرة[3].

ادّعى إيمانويل كانط (A590/B618-A591/B619 :[1781] 1998) أنه ليس هناك سوى ثلاث طرق للدفاع عن وجود الله وأطلق عليها الحجة الأنطولوجية والحجة الكونية والحجة الفيزيو-لاهوتية. ميَّز كانط الحجج الثلاث هاته على أساس الطريقة

(3) للاطلاع على المزيد حول الحجج البراغماتية التي تخص الإيمان بالله أو تأليه الله، انظر الفصل الخامس في هذا الكتاب.

التي يُزعم بها معرفة مقدّمات كل حجة: قبلية خالصة، أو على أساس خبرة غير محددة، أو على أساس خبرة محددة، على التوالي. مع أنّ تصنيف كانط للحجج اللاهوتية الطبيعية كان مؤثرًا للغاية[4]، إلا أنه ليس بأي حال من الأحوال الطريقة الوحيدة التي تفصِّص المشهد، ويمكن القول إنه يغفل قدرًا كبيرًا من الفروق الدقيقة المهمة. فعلى سبيل المثال، عادة ما تلجأ الحجج الأخلاقية إلى البديهة القائلة إنّ هناك قيمًا وواجبات أخلاقية موضوعية، وهو ما يمكن اعتباره نوعًا من الحدس القبلي. لكن سيكون من الغريب حقًّا جمع الحجج الأخلاقية مع الحجج الأنطولوجية بالنظر إلى الاختلافات الهائلة بين هاتين المجموعتين من الحجج. في الواقع، إنّ ما يلفت النظر هو أنّ كانط لا يميِّز حتى الحجج الأخلاقية في تصنيفه. لنأخذ مثالاً آخر، غالبًا ما تلجأ الحجج المعاصرة حول الوعي إلى مزيج من الاستبطان والملاحظات التجريبية من حقل علم الأعصاب. من غير الواضح مجدَّدًا المكان الذي سيلائم هذه الحجج في مخطط كانط.

قد تكون المقاربة الأكثر ملاءمة هي النظر في عدد من المجموعات من الحجج، أي، المجموعات الفضفاضة التي يكون لكل منها تماسك كافٍ لنا حتى نتمكّن من ملاحظة بعض الأمور المثيرة للاهتمام حول سماتها الهيكلية المشتركة. يمكن تقسيم الغالبية العظمى من الحجج اللاهوتية الطبيعية (من الآن فصاعدًا NTAs) التي تمّت دراستها حتى الآن إلى المجموعات الثماني التالية[5]: (أ) الأنطولوجية، (ب) الكونية، (ج) الغائية، (د) الخبراتية التاريخية، (هـ) التفسيرية-الميتافيزيقية، (و) الأكسيولوجية، (ز) النولوجية (تتعلّق بالعقل)، و(ح) الإبستمولوجية. سأقترح أنّ (و) و(ز) هما مجموعتان فرعيتان لـ (هـ) ولكن لديهما ما يكفي من السمات المميزة لتسويغ مناقشتهما على نحو منفصل.

---

(4) انظر، على سبيل المثال، مدخل موسوعة ستانفورد للفلسفة حول
Natural Theology and Natural ReligionÂ (Chignell and Pereboom 2015).
الذي يتبنى بالكامل تخطيط كانط.

(5) استعرت مصطلحي الأكسيولوجية والنولوجية [noological] من (2001b) Craig.

(أ) الحجج الأنطولوجية

يمكن اعتبار الحجج الأنطولوجية حججًا تخصّ النزعة المؤلِّهة من جهة طبيعة العظمة أو الكمال. جادل أنسلم من كانتربري (1979 [1078]) بأنّ الشيء يكون أعظم إذا لم يكن موجودًا كمفهوم في العقل فحسب بل موجود في الواقع أيضًا. وفقًا لحجة أنسلم، إذا كان أعظم موجود يمكن تصوّره موجودًا كمفهوم في العقل فحسب، فعندئذ سيكون من الممكن تصوّر وجود شيء أعظم منه (أي، شيءٌ موجودٌ في الواقع أيضًا) ولكنّ هذا سيؤدي، بطبيعة الحال، إلى تناقضٍ ما. من هنا، فإنّ أعظم موجود يمكن تصوره يجب ألا يوجد في العقل فحسب ولكن أيضًا في الواقع. وفي سياق مشابه إلى حد ما، جادل رينيه ديكارت (1988 [1641]: 63-71) بأنه نظرًا إلى أنّ الوجود كمالٌ، فإنّ الكائن المتصف بالكمال الأعلى لا يمكن أن يفتقر إلى الوجود، ومن هنا، يجب أن يوجد بالفعل مثل هذا الكائن.

لقد اتُهمت هذه الحجج بأنها تُعامل الوجود على أنه صفة. يعتقد معظم الفلاسفة، ممن يتبعون كانط (B630 / B620-A602 / A592 :[1781] 1998)، أنّ الوجود ليس صفة (أو على أي حال ليس صفة من الدرجة الأولى) وإنما الشرط المسبق لكون الشيء حاملاً لأي صفة من الصفات من الأساس. لقد ساعد تطوّر المنطق الشرطي [modal logic] والميتافيزيقيا الشرطية في القرن العشرين على زيادة وضوح هذه القضايا هنا. فقد بات من المعترف به الآن على نطاق واسع أنه في حين أنّ مجرّد وجود الشيء ليس من بين صفاته، إلا أنّ وجوده بالضرورة هو كذلك. في الواقع، زعمَ بعض المؤلفين أنهم وجدوا تلميحات في دلالة النوع الثاني من الحجة الأنطولوجية عند كل من أنسلم وديكارت (,Malcolm 1960; Leftow 2007 2022)، أعني الحجة الأنطولوجية الشرطية التي تدّعي أنّ الموجود الكامل لا يمكن أن يُخفق في امتلاك صفة الوجود الضروري التي هي أعظم من صفة مجرّد الوجود الممكن. إذا كان من الممكن أصالةً أن يوجد موجود كامل، فإنّ هذا الموجود موجود بالضرورة، ومن هنا، فهو موجود بالفعل.

تُعدّ الحجج الأنطولوجية الشرطية موضوع سجال مكثّف في فلسفة الدين

التحليلية المعاصرة، بعد أن دافع عنها تشارلز هارتشورن (1962) وألفين بلانتينغا (1974: الفصل 10) ويوجين ناغاساوا (2017: الفصل 7) من بين آخرين. هناك شيء من قبيل الإجماع بين الميتافيزيقيين المعاصرين على أنّ القاعدة الشرطية التي تعتمد عليها معظم الحجج الأنطولوجية الشرطية - قاعدة S5، التي تنصّ على أنه إذا كان من الممكن أن يكون من الضروري أنّ ق، فمن الضروري أنّ ق - مقبولة إلى حد كبير (Lowe 2002: 116-120). وهكذا يتوقف كل شيء على ما إذا كان الموجود الكامل ممكنًا أصالة، حيث يكون هذا الإمكان المعني إمكانًا ميتافيزيقيًا (أو مطلقًا). يدّعي غراهام أوبي (2007: الفصل 12) أنه لا يوجد شخص لا يكون مؤلّهًا مسبقًا يمتلك سببًا وجيهًا لتأكيد أنّ مثل هذا الموجود ممكن. ومع ذلك، استكشف بعض المؤلفين طُرقًا جديدة لدعم فرضية الإمكان احتكم بعضها حتى إلى محتوى الخبرة الدينية (Pruss 2001, 2010؛ Nagasawa 2017: 202-205؛ Bernstein 2018).

(ب) الحجج الكونية

ربما كانت الحجج الكونية هي الأكثر شعبية من بين جميع الـ NTAs في تاريخ الفلسفة الغربية. يمكن للمرء أن يقف على الحجج الكونية في الفلسفة اليونانية القديمة وفي الفلسفة المسيحية واليهودية والإسلامية في العصور الوسطى وفي الفترة الحديثة المبكرة وفي كتابات عدد من الفلاسفة التحليليين المعاصرين (Craig 2001a). هناك خاصيتان تميزان على نحو خاص الحجج الكونية.

الأولى، المعلومة التي تبدأ بها الحجج الكونية هي السمة الحادثة ميتافيزيقيًا إلى حد ما ولكنها عامة للغاية للكون. تبدأ إحدى الطرق الخمس للأكويني (1981 [1272]: 1a, q. 2, a. 3) بحقيقة أنّ الأشياء تخضع للتغيير، وتبدأ أخرى بحقيقة أنّ هناك عللاً ومعلولات. تبدأ الحجة التي ينسبها إدوارد فيسر (2017: الفصل 2) إلى أفلوطين بملاحظة مفادها أنّ بعض الأشياء عبارة عن كُلّات تتألف من أجزاء. وتبدأ الحجة الكونية التي طوّرتها المدرسة الكلامية للفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى وأعادها ويليام لين كريج (1979) بفرضية أنّ الكون له بداية زمنية. وتبدأ

الحجة الكونية التي دافع عنها غوتفريد لايبنيز (1991 [1714]: القسمان 32-40) وصمويل كلارك (1998 [1705]) بحقيقة أنّ هناك جُملة من الأشياء توجد على نحو حادث أو عارض.

الخاصية المميزة الثانية للحجج الكونية هي أنها تستدعي مبدأ يحتاج بموجبه جميع أعضاء فئة معيّنة من الأشياء إلى سبب أو تفسير بوساطة شيء يكون خارج تلك الفئة. على سبيل المثال، الحجة الكلامية الكونية لها مبدأ ينصّ على أنّ كل شيء يبدأ في الوجود له سبب (خارجي بالنسبة له) لوجوده. الفئة التي يقال إنها تحتاج إلى سبب خارجي، في هذه الحالة، هي فئة كل الأشياء التي لها بداية زمنية. بشكل عام، كلما اتسعت الفئة التي حُدِّدت على أنها بحاجة إلى تفسير، زادت صعوبة الدفاع عن الحجة. بالطبع، سيستوجب الإله أصالةً أن يكون خارج فئة الأشياء التي يقال إنها تحتاج إلى تفسير بوساطة شيء يكون خارجيًا بالنسبة لها، وإلا فلن يشكِّل الإله المنتهى الصحيح للتفسير. يزعم بعض المدافعين عن الحجج الكونية أنّ مبدأهم التفسيري أو العلّي المفضّل لا يحتاج إلى تسويغ؛ صدقه جَلي واضح ويمكن معرفته ببساطة عن طريق الحدس القبلي (Craig 1979). ويقدّم آخرون ما يمكن تسميته بـ الحجة "المتعالية" لمبدأهم المفضّل، معتبرين أنّ مبدأ من هذا القبيل إنما يُفترض مسبقًا في جميع حالات التفكير العلمية والفلسفية (Feser 2017: 149-151).

من اللافت للنظر أنّ الحجج الكونية لا تزعم عادةً إثبات وجود موجود ما يتسم بكل الصفات الإلهية التقليدية وإنما بدلاً من ذلك شيء أدنى: العلّة الأولى أو الموجود الضروري. إذا تقدّم هذا، فإنّ بعض المدافعين عن الحجج الكونية يقدِّمون حججًا إضافية-متابِعة تسعى إلى إثبات لماذا يجب أن يكون للعلّة الأولى أو السبب الضروري لكل شيء في الواقع مجموعة من الصفات الإلهية الأخرى، وهي ما سننظر فيها لاحقًا في هذا الفصل.

(ج) الحجج الغائية

تتخذ الحجج الغائية كمعيطات لها بعض السمات الحادثة التي يمكن ملاحظتها تجريبياً في بنية الكون. عادةً ما يتمثّل هذا في نمط ما أو ترتيب معيَّن للأجزاء أو الظروف يكون لافتًا للنظر ويبدو أنه مستبعَد ويُظهر قيمة من نوع ما، سواء كانت القيمةَ الذرائعية لجعل وجود الحياة المعقدة ممكنًا أو القيمةَ الجوهرية للكون جميلًا. قد تكون المعطيات التجريبية التي تستدعيها مثل هذه الحجج قابلة للملاحظة من لدن أي شخص تقريبًا أو قد لا تكون متاحة إلا للخبراء العلميين. تتضمن أمثلة الأولى حجة التراكيب الهادفة ظاهريًا للكائنات الحية التي طرحها ويليام بالي (1802)؛ والطريقة الخامسة للأكويني (1981 [1272]: 1a, q. 2, a. 3) التي تبدأ بادعاء حول السلوك الموجَّه-بهدف فيما يبدو لعدد من الأشياء التي تفتقر إلى الذكاء الخاص بها؛ وحجة ريتشارد سوينبرن (2004: 154-166) عن الترتيب الزمني (أي، انتظام الطبيعة)؛ وحجة الجمال الطبيعي (Tennant 1930؛ Wynn 1997). تُعدّ حجة الضبط الدقيق للكون (Collins 2009؛ Hawthorne & Isaacs 2018) مثالاً للحجة الغائية التي تستدعي المعطيات التجريبية التي لا تكون متاحة إلا للخبراء العلميين. تبدأ حجة الضبط الدقيق بملاحظة من الفيزياء الحديثة مفادها أنه لكي تكون الحياة ممكنة، يجب أن تقع الثوابت الفيزيائية الأساسية والظروف الأولية للكون ضمن نطاق صغير من جميع القيم الممكنة التي يمكن أن تتخذها. ثمّة حجة غائية أخرى يصعب على الأشخاص العاديين على نحو مماثل تقييم فرضيتها التجريبية وإن كانت محل خلاف علمي أكبر من الفرضية التجريبية الخاصة بحجة الضبط الدقيق. تبدأ بادعاء أنّ بعض التراكيب في العالم البيولوجي تُظهر نوعًا من التعقيد لا يمكن أن يكون قد نتج عن سلسلة من الخطوات التطوّرية المتزايدة (Behe 2003).

نادراً ما يزعم المدافعون عن الحجج الغائية أنّ الميزة المصمَّمة زعمًا التي هي تحت النظر يستحيل تفسيرها بمصطلحات طبيعانية. ومن هنا، فإنّ الحجج الغائية تؤطَّر عادةً على نحو غير استنتاجي. قُدِّمت حجة بالي [Paley] من خلال

القياس بين الكائنات الحية والآلات التي هي من صنع الإنسان - وهو القياس الذي أخضعه ديفيد هيوم (1990 [1779]) مسبقًا لانتقادات شديدة. في المقابل، إنّ معظم الحجج الغائية الحديثة لا تستدعي مثل هذا القياس وإنما تستعمل بدلاً من ذلك إطارًا احتماليًا بايزيًا. فحيث تكون م هي ميزة للكون قيد الدراسة، فإنّ الحجج الغائية عادة ما تؤطّر من خلال المقارنة بين الاحتمالات، ويكون الادعاء بأنّ م أكثر ترجيحًا للنزعة المؤلِّهة من النزعة الطبيعانية، ومن هنا، تؤكّد م بقوة النزعة المؤلِّهة على النزعة الطبيعانية؛ وللتعبير عنها بصيغة صورية أكثر،

Pr(F|theism) > > Pr(F|naturalism).

إنّ الأسباب المقدَّمة لدعم هذا الادعاء المقارن هي على شقين، تتوافق مع القيمتين اللتين تشكّلان المقارنة. على الجانب الأيسر، يُزعم أنه من المحتمل على نحو معتدل على الأقل أنه إذا كان الله موجودًا، فسيريد الله كونًا يحتوي على كائنات عقلانية متجسدة (مثل البشر)، وتكون م [*F*] إما ضرورية لوجود مثل هذه المخلوقات أو على الأقل وسيلة جيدة لخلق مثل هذه المخلوقات على غرار أي وسيلة أخرى موجودة لله (بالنظر إلى الأشياء الأخرى التي قد يريد الله خلقها). على الجانب الأيمن، يُزعم أنّ احتمالية ترجيح م للنزعة الطبيعانية منخفضة جدًا، بسبب الافتقار إلى الآليات التي يمكن للطبيعاني أن يستدعيها على نحو مشروع والتي من شأنها أن تجعل من المحتمل للغاية ظهور م.

كما قد يتوقع المرء، يميل منتقدو مثل هذه الحجج إلى الدفاع عن مقبولية الآليات الطبيعانية التي من شأنها أن تجعل م محتملة على نحو معتدل على الأقل - على سبيل المثال، الأكوان المتعددة التي يُختبر فيها كثير من التوليفات المختلفة على نحو واسع (إن لم يكن على نحو غير محدود) من الثوابت الفيزيائية الأساسية والظروف الأولية على نحو عشوائي (Bostrom 2002: ch. 2). زاوية الهجوم الأخرى، التي يسعى وراءها بعض المؤلِّهين (Halvorsson 2018)، هي التشكيك في قدرتنا على امتلاك معرفة بالسيكولوجيا الإلهية، وهو أمر يبدو أنه تفترضه مسبقًا الادعاءات المتعلّقة بما يريد الله من الكون أن يشتمل عليه.

(د) الحجج الخبراتية-التاريخية

ما يُعرف عمومًا بحجج الخبرة الدينية وحجج المعجزات لها قدر كبير من القواسم المشتركة، إلى درجة أنه من المنطقي مناقشتها معًا[6]. من الجدير بالذكر أنّ الحجج في هذه الفئة لديها القدرة، إذا نجحت، على تقديم الدعم ليس للنزعة المؤلِّهة العامة فحسب ولكن أيضًا للنُسخ الخاصة منها مثل الإسلام أو المسيحية. يُعرف مشروع محاولة الدفاع عن ادعاءات محددة دينية عن الله من هذه المعطيات أحيانًا باسم اللاهوت الطبيعي المتشعِّب.

تنقسم حجج الخبرة الدينية إلى صنفين عريضين. يبدأ الصنف الأول بأخبار عن الخبرات الدينية ويجادل بأنّ وجود هذه الأخبار وطابعها يضفيان دعمًا دليليًا على فرضية النزعة المؤلِّهة أو بعض النُسخ المحددة منها (Gutting 1982؛ Mawson 2005: Ch. 10). أمّا الصنف الآخر فيجادل بأنّ الشخص الذي لديه خبرة دينية لها طابع كذا وكذا وتحت ظروف كذا وكذا سيكون مسوَّغًا في حيازة اعتقادات عن الله على أساس تلك الخبرة (Alston 1991؛ Swinburne 2004: Ch. 13). لا يزعم الأخير إثبات أي استنتاج عن وجود الله على نحو مباشر، في حين يزعم الأول ذلك.

ما هو مشترك في حجج الخبرات الدينية للصنف الأول وحجج المعجزات المزعومة هو أنّ كلتيهما تبدأ بشهادةٍ ما تصف خبراتٍ يُزعم أنّ طابعها من النوع الذي يدعم الفرضية القائلة إنّ الله موجود وهو سبب الخبرات في ضوء أحد المعاني الثلاثة التالية: (1) تَصرَّفَ الله على نحو معجز لإحداث حدث يمكن ملاحظته علنًا، أي، الحافز الخارجي لهذه الخبرات[7]؛ (2) تَصرَّفَ الله على نحو معجز من أجل إحداث خبرات خاصة في الفرد؛ أو (3) الخبرات هي نتيجة

(6) إن تسمية "حجة المعجزات" تسمية خاطئة وغير مفيدة، من جهة أن الحجج المعنية لا تبدأ بفرضية أنّ المعجزة حدثت - من الواضح أن ذلك سيكون مصادرة على المطلوب أمام غير المؤمن.

(7) في هذه الحالة لا يلزم أن يقتصر الدليل على الشهادة بل يمكن أن يتضمن أيضًا آثارًا مادية عن الحدث. للاطلاع على مناقشة مفيدة حول هذه النقطة، انظر (Swinburne 2003: 14-15).

استعمال قدرة إدراكية حسية-فائقة أصيلة يُدرك الفرد من خلالها الربّ أو بعض الوقائع الأخرى الخارقة للطبيعة (سواء تضمّن عمل تلك القدرة الإدراكية تدخّلاً معجزًا أم لا). تُحاول الحجج الساعية إلى إثبات قيامة المسيح من بعض مدوّنات الشهادة التاريخية عادةً إثبات (1). وتسعى الحجج التي تزعم أنّ الله، أو بعض الوقائع الخارقة للطبيعة، هو أفضل تفسير لأخبار الخبرات الدينية الواسعة الانتشار إلى إثبات (2) أو (3).

وكما هو الحال مع الحجج الغائية، وبسبب أنه من المسلَّم به عمومًا أنه يمكن مبدئيًا تفسير الخبرات المطروحة على نحو طبيعاني، فإنّ هذه الحجج مناسِبة تمامًا للصيغ الاحتمالية: يتمّثل الادعاء في أنّ الخبرة المبلَّغ عنها خ تميل نحو النزعة المؤلِّهة (ربما إلى شكل محدد منها) على نحو أكثر احتمالية من النزعة الطبيعانية؛ ولصياغتها على نحو صوري،

Pr(E|theism) > > Pr(E|naturalism).

جادلَ هيوم (2000 [1777])، على نحو مشهور، بأنّ المعجزات هي بطبيعتها أحداثٌ بعيدة الاحتمال إلى حد كبير بحكم كونها معارضة للاستقراء إلى أقصى حد، إلى درجة أنه حتى الأدلة الشهادية المتسمة بأعلى جودة غير كافية للتغلّب على عدم الاحتمالية المسبّقة للمعجزة المزعومة. تعاني هذه الحجة صعوبة في العثور على كثير من المدافعين المعاصرين. يصف جون إيرمان (John Earman 2000)، أحد المناوئين للنزعة المؤلِّهة، هذه الحجة بأنها "فشل ذريع". وبشكل خاص، فقد انتُقِدَت طريقة هيوم في تعيين الاحتمالات المعرفية للأحداث بشدّة لكونها تجعل من المستحيل عمليًا امتلاك اعتقادات مسوَّغة عن أنواع الأحداث غير المرصودة حتى يومنا هذا، وهي نتيجة من شأنها أن تهدِّد بتقويض المشروع العلمي (Hjek 2008). ولاحظَ آخرون أنّ تقدير هيوم للاحتمالية المسبّقة لحدث ما يولي اهتمامًا حصريًا بالتكرار الملحوظ لنوع الحدث، وعلى ذلك يتجاهل بالكامل الطريقة التي يمكن بها للأدلة على النزعة المؤلِّهة أن تثير على نحو غير مباشر الاحتمالية المسبّقة لأنواع معيّنة من المعجزات التي يكون غرضها الأساسي أن تبرز

كأحداث وحي فريدة (Swinburne 2003: 25-26). بإيجاز، إنّ الحجة المبدئية ضد حدوث المعجزات من النوع الذي يُنسب غالبًا إلى هيوم هي على الأرجح تجاوز وتعدّي. على هذا النحو، لا يوجد عائق مبدئي أمام المجادلة بناءً على خبرة يصعب تفسيرها طبيعانيًا بأنّ النزعة المؤلِّهة هي أفضل تفسير لحدوث هذه الخبرة، وفق أحد المعاني الثلاثة الموضحة أعلاه.

(هـ) الحجج التفسيرية–الميتافيزيقية

تنتمي إلى هذه الفئة مجموعة واسعة من الحجج التي لها خاصية مشتركة تتمثل في أنها تتضمن على نحو أساسي الخطوتين التاليتين: الأولى، حجة الواقعية الميتافيزيقية حول نوع معيّن من الكيان؛ والثانية، حجة تُقدَّم عادةً على أنها استدلال احتمالي [abductive inference] لاستنتاج أنّ النزعة المؤلِّهة قادرة على تفسير أو استيعاب الكيان المعني على نحو أفضل من أي نظرية منافسة. من أمثلة الكيانات التي عملت كأساس لمثل هذه الحجج هي الموضوعات المجرَّدة بشكل عام (Feser 2017: Ch. 3)، والكيانات الرياضية مثل الأعداد الطبيعية (Goldschmidt 2018) والمجموعات (Menzel 2018)، والقضايا (Keller 2018b)، والاحتمالات (Leftow 2012: Ch. 23).

يدور الاستدلال الاحتمالي للنزعة المؤلِّهة بوصفها أفضل تفسير حول الادعاء بأنّ النزعة المؤلِّهة لها موارد تفسيرية متفوقة تجعلها قادرة على استيعاب الواقعية الميتافيزيقية التي تخصّ الكيانات المعنية. هناك ثلاثة جوانب محددة لطبيعة الإله يبدو أنها توفّر موارد غنية لتأسيس أو استيعاب الكيانات المذكورة أعلاه: أولها، توفِّر حياة الربّ العقلية، ومن هنا، قدراته التمثيلانية، الموارد لاستيعاب تلك الكيانات التي تبدو تمثيلية بطبيعتها (على سبيل المثال، القضايا)؛ ثانيها، تلبّي قوى السببية غير المحدودة للربّ الحاجة الواضحة لبعض الكيانات المذكورة أعلاه للمشاركة في علاقات سببية مع العالم المادي بطريقة لا يستطيع عالم الأشكال الأفلاطوني، على سبيل المثال، تلبيتها؛ ثالثها، يعني المنظور غير المحدود للربّ،

على عكس محاولات تأسيس بعض الكيانات المذكورة أعلاه على النشاط العقلي البشري المحدود، أنّ التفسير القائم على الإيمان بالله لا يواجه قيودًا مماثلة.

دعونا ننتقل الآن إلى النظر في مجموعتين من الحجج يمكن اعتبارهما نوعًا من الحجج التفسيرية-الميتافيزيقية.

(و) الحجج الأكسيولوجية

على غرار الحجج التفسيرية-الميتافيزيقية الأخرى، تتضمن الحجج الأكسيولوجية خطوتين أساسيتين: الأولى، حجة الموضوعية، في هذه الحالة، عن بعض جوانب النطاق الأخلاقي أو الجمالي؛ الثانية، حجة - في بعض الأحيان استنتاجية في الشكل ولكن احتمالية على نحو متزايد (Baggett and Walls 2016: Ch. 2) - أنّ النزعة المؤلِّهة تُقدِّم أفضل فهم أو الطريقة الوحيدة لفهم مثل هذه الموضوعية.

تزعم بعض هذه الحجج أنّ كلّاً من القيم الأخلاقية الموضوعية (على سبيل المثال، سوء الألم) والالتزامات الأخلاقية الموضوعية (على سبيل المثال، يجب على أي شخص ألا يقتل الأبرياء) يصعب أو يستحيل التوفيق بينها وبين الميتافيزيقيا غير المؤلِّهة (Craig 2008: ch.4 ؛ Baggett & Walls 2016). لكن هناك مؤيدون آخرون للحجج الأكسيولوجية على استعداد للتسليم بأنّ القيم الأخلاقية الموضوعية قد لا تحتاج إلى أن تكون مؤسَّسة على الإيمان بالله ولكنهم يزعمون أنّ الالتزامات الأخلاقية الموضوعية لها عدد من السمات التي تجعل من الصعب على نحو خاص التوفيق بينها وبين الصورة الميتافيزيقية الخالية من الإله، وعلى الأخص، ما تتمتع به من الشعور بالتفويض أو السلطة التي لا مفرّ منها وطبيعتها الاجتماعية المزعومة غير القابلة للاختزال أو، بعبارة أخرى، الطريقة التي تكون بها الالتزامات الأخلاقية دومًا بسبب شخص ما في النهاية (Adams 2002: Ch. 10-11 ؛ Evans 2013). إنّ المقاربة النموذجية بالنسبة إلى مؤيدي مثل هذه الحجج هي أن يعملوا من خلال مجموعة من التفسيرات غير المؤلِّهة للالتزامات الأخلاقية - تتضمن تفسيرات العقد الاجتماعي ونظريات القانون الطبيعي العلماني والمقاربات الكانطية

- مجادلين بأنه لا يوجد شيء قادر على نحو كافٍ على إنصاف السمات المذكورة أعلاه للالتزامات الأخلاقية (Ritchie 2012).

(ز) الحجج النولوجية

إنّ الحجج النولوجية هي نوع من الحجج التفسيرية-الميتافيزيقية التي تركّز بشكل خاص على ميزات حياتنا العقلية التي يُزعم أنها لا تجتمع بسهولة مع الميتافيزيقيا الطبيعانية. تتضمن الميزات التي أبرزتها هذه الحجج كُلًّا مما يلي: حقيقة أننا لدينا خبرات ذاتية واعية من الأساس (Adams 1987: Ch. 16; Moreland 2008; Page 2020)؛ وأنّ الحالات العقلية لها خاصية القصدية أو التعلّق (Reppert 2009)؛ وأنّ ما يسمى بالقوانين النفسية-الفيزيائية التي تربط الحالات الدماغية بالخبرات الواعية ستظهر أنها بحاجة إلى أن تكون معقّدة ومتعددة على نحو مذهل (Swinburne 2018)؛ وأنّ الأفكار تسبِّب أفكارًا أخرى بحكم خصائصها التمثيلانية وليس بسبب حالات الدفع والسحب الجسدية وحدها، إذا جاز التعبير (Reppert 2009).

وكما هو الحال مع الحجج التفسيرية-الميتافيزيقية الأخرى، فإنّ جوهر هذه الأنواع من الحجج هو الادعاء بأنّ النزعة المؤلِّهة تتمتع بموارد ميتافيزيقية أكبر بكثير من النزعة الطبيعانية لاستيعاب واقع الخبرة الواعية، والقصدية، والتسبيب العقلي-العقلي، وما إلى ذلك. وفي حين أنّ النزعة الطبيعانية يجب أن تستخلص هذه الظواهر بطريقة ما من لبنات غير واعية وغير قصدية أساسًا، فإنّ النزعة المؤلِّهة تستلزم أن تكون هذه الظواهر في الدرك الأسفل من الواقع.

(ح) الحجج الإبستمولوجية

أخيرًا، الحجج الإبستمولوجية هي تلك الحجج التي تبدأ بتحدٍّ ريبيٍ لمعرفتنا المفترضة ببعض مجالات الواقع وتسعى إلى تحويل هذا التحدّي إلى حجة لصالح النزعة المؤلِّهة بدفاعها عن الادعاء القائل إنّ النزعة المؤلِّهة تقدّم الطريقة الفضلى أو الوحيدة لتفادي التحدّي الريبي قيد النظر. سعى بعض هذه الحجج إلى القيام

بذلك مع تحدّيات ريبية عالمية، زاعمًا أنّ النزعة الطبيعانية تؤدي إلى نزعة ريبية إزاء جميع مَلَكَاتنا المعرفية، في حين أنّ النزعة المؤلِّهة لا تؤدي إلى ذلك (Plantinga 2011: Ch. 10). وبعضها الآخر كان أكثر تواضعًا في المجال، زاعمًا أنّ النزعة المؤلِّهة كانت مهمتها أهون بكثير من النزعة الطبيعانية في فهم كيف يمكننا امتلاك معرفة ببعض المجالات المحددة - على سبيل المثال، معرفة الحقائق الضرورية ميتافيزيقيًا (Koons 2018؛ Rogers 2021) أو معرفة الحقائق الأخلاقية الموضوعية (Ritchie 2012: Chs. 2, 7; Baggett & Walls 2016: Ch. 6).

هناك شكلان أساسيان يمكن أن تتخذهما الحجة الإبستمولوجية للنزعة المؤلِّهة. تتمثل إحدى المقاربات في التسليم بأنّ المؤلِّهة وغير المؤلِّهة على حد سواء يحق لهم أن يعتبروا أنفسهم يمتلكون معرفة بالمجال المعني، ثم تجادل بأنّ النزعة المؤلِّهة تقدِّم أفضل تفسير لكيفية امتلاكنا مثل هذه المعرفة. أما المقاربة الأخرى فتدّعي أنّ الطبيعاني لديه مبطِلات لكل اعتقاداته في المجال المعني (أو جميع اعتقاداته، إذا كان التحدّي الريبي عالميًا في طابعه). ردًا على التحدّيات الريبية المحلية، فإنّ أحد خيارات الطبيعاني أن يتقبّل ما لا مفرّ منه ويعترف بأننا نفتقر إلى المعرفة من النوع عينه. ولكن في الرد على التحديات الريبية العالمية، يُعدّ الاعتراف بأننا نفتقر إلى أي المعرفة خيارًا أقل قبولًا إلى حد كبير.

3.1 مشكلة الفجوة (الفجوات)

في هذا القسم سنتناول أول مشكلة من مشكلتين تواجهان اللاهوتي الطبيعي. إذ حتى الكثير من المؤيدين المتحمسين لـ NTAs يميلون إلى الاعتراف بأنّ هناك إحساسًا حقيقيًا بعدم وجود NTA واحدة تكفي بمفردها: هناك فجوة. في الواقع، يبدو أنّ هناك نوعين على الأقل من الفجوات، يتعلّق أولهما بالمحتوى ويتعلّق ثانيهما بالقوة الدليلية. بالنسبة إلى الأول، إنّ معظم الـ NTAs إنما ترمي إلى إثبات قضية يقصر محتواها بطريقة ما عن بلوغ النزعة المؤلِّهة التامة-النضج ذات المجموعة الكاملة من الصفات الإلهية التقليدية. وبالنسبة إلى الثاني، هناك إحساس

واسع الانتشار إلى حد ما بأنه لا توجد NTA واحدة تتمتع بالقوة الكافية لتحمل العبء التسويغي للاعتقاد الديني كلّه بمفردها.

تتمثل إحدى إستراتيجيات التعامل مع هذه المشكلة في تقديم حجج إضافية-متابِعة تسعى إلى بيان لماذا يمكن أن يستلزم الاستنتاج المحدود إلى حد ما لبعض الـ NTA (على سبيل المثال، الحجة الكونية للموجود الضروري) عند مزيد من التأمل مجموعة من الصفات الإلهية الأخرى. يمكن للمرء أن يسمي هذا بـ النهج التوماوي، في ضوء الطريقة التي يتّبع بها توما الأكويني طرقه الخمس بسلسلة من التأملات التي تهدف إلى استنباط معظم الصفات الإلهية التقليدية من استنتاجاته السابقة (1981 [1272]: a, qs. 3-131). يقدّم فيسر (Feser 2017) عين هذه الحجج الإضافية-المتابِعة بالضبط التي ترمي إلى استنباط جميع الصفات الإلهية التقليدية تقريبًا من استنتاجات الـ NTAs الخاصة به، ومعظمها حجج كونية من نوع واحد أو آخر. يقدّم كريغ (Craig 1979: 149-153) نسخة من هذه المقاربة تُتابع حجته الكونية الكلامية تَستنتِج أنّ مسبِّب الكون يجب أن يتسم أيضًا بصفات اللازمنية واللامادية والشخصية ويجب أن يكون عليمًا وقديرًا إلى أقصى حد. يسعى جوشوا راسموسن (Joshua Rasmussen 2009) إلى الانتقال من الاستنتاج القائل إنّ الكون له موجود ضروري كأساس له إلى استنتاج آخر مفاده أنّ هذا الموجود الضروري يجب أن يكون موجودًا متصفًا بالكمال. تكمن فائدة هذه المقاربة في أنها قد تسمح للمرء بتأسيس نزعة مؤلِّهة تامة-النضج عبر سلسلة واحدة من الحجاج الاستنتاجي. لكنّ الجانب السلبي فيها هو أنها ضعيفة في طريقة اعتمادها على نجاح حجة أو حجتين. وحتى لو وضعنا هذا القلق جانبًا، فإنّ هذه المقاربة لا تؤمِّن الادعاءات الدينية المحددة من النوع الذي هو متنازع عليه بين الديانات الإبراهيمية، على سبيل المثال.

المقاربة الأكثر شيوعًا للتعامل مع مشكلة الفجوات (فيما يتعلّق بكل من المحتوى والقوة) هي تقديم ما يُعرف بالحالة التراكمية: إطار يسعى إلى تسخير القوة المشتركة لمجموعة مميزة من الـ NTAs لأجل إثبات وجود إله ما له صفات

تقليدية مختلفة. يمكن القول إنه لا يوجد بديل لتقديم حالة تراكمية إذا كان المرء يبحث عن تسويغ لاهوتي طبيعي لشكلٍ محدَّدٍ دينيًا من النزعة المؤلِّهة يقدّم ادعاءات حول كيفية تصرّف الله في التاريخ؛ سيحتاج المرء إلى حالة تراكمية تتضمن بعض الحجج الخبراتية-التاريخية. لا يوجد إطار واحد متفق عليه حول كيف ينبغي بناء الحالة التراكمية وتقييمها. بشكل عام، يمكننا التمييز بين المقاربات الصورية وغير الصورية، وضمن الأخيرة يمكننا التمييز بين المقاربات الاستنتاجية والاحتمالية.

يطوّر ر. دوغلاس غيفيت (R. Douglas Geivett 1995: Ch. 6 & 7) حالة تراكمية تُؤمِّن فيها الحجج الاستنتاجية المختلفة صفات إلهية مختلفة. في هذه المقاربة يمكن أن يكون هناك حجج متعددة مقدَّمة لصفة معيَّنة، إلى درجة سيكون هناك مبالغة في التحديد التسويغي. يتمثل التحدّي الرئيس لهذه المقاربة في كيفية إثبات أنّ الموجود عينه هو الحامل لجميع الصفات المختلفة التي يُزعم إثباتها بوساطة الحجج الاستنتاجية المختلفة. يبدو أنه في هذه المرحلة، لا يمكن أن تبقى الأمور استنتاجية على نحو قاطع. ثمّة حاجة إلى نوع من الحجة الاستقرائية أو الاحتمالية لإثبات أنّ الموجود عينه هو الحامل لجميع الصفات المختلفة التي يُزعم إثباتها بوساطة الحجج الاستنتاجية. لقد طوّر ت. ريان بايرلي (T. Ryan Byerly 2019) وجاستن موني (Justin Mooney 2019) إطارًا يهدف إلى إثبات أنّ حاملًا واحدًا للصفات هو التفسير الأفضل لاستنتاجات مجموعة من الـ NTAs من حاملين متعددين لهذه الصفات المختلفة.

بالانتقال إلى المقاربات الاحتمالية، من المعتاد استعمال إطار مبرهنة بايز. هناك عدد من الطرق المختلفة (المتكافئة رياضيًا) لتوضيح مبرهنة بايز ولكن ربما تكون الصورة الأكثر تيسّرًا من جهة البديهة هي صورة الاحتمالات:

نسبة اللواحق = نسبة السوالف × نسبة الاحتمالات (عامل بايز)

$$\frac{Pr(H1|E_{1...n})}{Pr(H2|E_{1...n})} = \frac{Pr(H1)}{Pr(H2)} \times \frac{Pr(E_{1...n}|H1)}{Pr(E_{1...n}|H2)}$$

توفّر صورة الاحتمالات صيغةً لحساب ما يُعرف بنسبة اللواحق: ما مدى أن تكون فرضية ما H_1 مشروطة بمجموعة من الأدلة $E_{1...n}$ أكثر احتمالاً من فرضية ما منافسة H_2 مشروطة بمجموعة الأدلة عينها. هذه النسبة تساوي حاصل ضرب نسبتين أخريين. الأولى، نسبة السَوالف: ما مدى أن تكون H_1 أكثر احتمالاً من H_2 منطقيًا قبل أخذ $E_{1...n}$ في الحسبان. الثانية، نسبة الاحتمالات (المعروفة أيضًا باسم عامل بايز): ما مدى احتمالية أن تُضفي $E_{1...n}$ الصدق على H_1 أكثر من إضفائها الصدق على H_2. هذه النسبة الأخيرة هي مقياس لمدى قوة دعم $E_{1...n}$ لـ H_1 على حساب H_2. في سياق اللاهوت الطبيعي، عادة ما تكون H_1 هي فرضية النزعة المؤلِّهة، على الرغم من أنها في بعض الأحيان تكون فرضية لنسخة معيَّنة من النزعة المؤلِّهة، مثل المسيحية أو الإسلام. وعادة ما تكون H_2 هي فرضية النزعة الطبيعانية. و $E_{1...n}$ هي مجموعة من الأدلة التي يُزعم أنها تدعم النزعة المؤلِّهة على حساب النزعة الطبيعانية. تُبنى الحالة التراكمية من خلال أخذ استنتاجات الحجج المتعددة لتشكيل عناصر مختلفة من الأدلة تؤلِّف $E_{1...n}$. وبشرط أن يكون E_1 و E_2 جزئين من الأدلة مستقلين أصالةً، يقدّم كل منهما دعمًا فرديًا لـ H_1، فإنّ احتمالية H_1 المشروطة بكلا الجزأين من الأدلة أكبر من احتمالية H_1 المشروطة بجزء واحد فقط من هذين الجزأين من الأدلة[8]. من خلال تجميع عدد كبير من أجزاء الأدلة (أي عدد كبير من الـ NTAs المستقلة) التي يقدّم كل منها درجة معيَّنة من الدعم إلى النزعة المؤلِّهة، يكون الهدف هو بناء حالة تدعم النزعة المؤلِّهة بقوة أكبر بكثير من أي حجة تؤخذ بشكل مستقل وتكون قادرة على القيام بذلك (انظر Poston 2018).

يتمثل أحد التحديات التي تواجه هذا الإطار في كيفية الظفر بقوة الحجج الاستنتاجية، بالنظر إلى أنّ المقاربة البايزية لا تعمل إلا إذا سلّم المرء باحتمالية

---

(8) يقدّم براندون فايتلسون (Brandon Fitelson 2001) تفسيرًا لاستقلالية الدليل الذي وفقًا له أنّ الجزأين من الأدلة، E1 وE2، إنما يستقلان عن بعضهما بعضًا على نحو مؤكد في حالة إذا كانت درجة تأكيد E1 لـ H غير متأثرة بما إذا كان E2 معروفًا أو غير معروف، وإذا كانت درجة تأكيد E2 لـ H غير متأثرة على نحو مماثل بما إذا كان E1 معروفًا أو غير معروف.

غير صفرية لـ E تدل على كذب H، في حين تُعتبر الحجج الاستنتاجية عادةً أنها تُصدِر استنتاجات مؤكَّدة إذا كانت الحجة سليمة. قد تتمثل إحدى طرق التغلّب على هذا في اعتبار الحجج الاستنتاجية تؤدي إلى استنتاجات لها احتمالية معرفية أقل من 1، على وجه التحديد، بوصفها ذات احتمالية لا تزيد عن احتمالية مقدِّمة الحجة الأقل-تأكيدًا[9].

لا تزال هناك تحديات أخرى تواجه هذا الإطار. أحدها هو ما يسمى بمشكلة السَوالف، وهي مسألة كيف من المفترض أن يَصنع المرء مع الاحتمالات السابقة للنزعة المؤلِّهة وفرضياتها المنافسة. ربما تكون الطريقة الأكثر شيوعًا للسعي إلى حسم تقديرات السَوالف هي بتقييم بساطة الفرضية، على الرغم من أنّ هذه ليست بأي حال من الأحوال مسألة مباشرة (Swinburne 2004: ch.5؛ Miller 2016). ومع ذلك، ربما يكون التحدّي الأكبر كما يلي. هناك صعوبة كبيرة في التوصّل إلى توافق في الآراء حول مدى دعم العناصر الفردية في الحالة التراكمية للنزعة المؤلِّهة، ومتى أصبحت القضية كبيرة ومعقدة، تزايدت المواطن التي يمكن أن تدخل منها الخلافات، وكلها تثير هذا السؤال: هل الجهاز الصوري يساعدنا حقًا في توضيح الأمور على مستوى الصورة الأكبر، أم أننا في النهاية نرتمي في أحضان شيء انطباعي أكثر؟ هل لا يزال يتعيّن علينا في النهاية اللجوء إلى حكم كُلّاني بشأن ما الصورة الميتافيزيقية التي تُضفي أفضل فهم أو معنى على كل شيء؟

يقودنا هذا إلى مقاربات غير صورية لتطوير الحالة التراكمية. عادة ما يكون المدافعون عن مثل هذه المقاربات مدفوعين بمخاوف من النوع الذي بيّناه للتو فيما يخصّ حتمية استعمال نوع من الأحكام الكُلّانية لإضفاء معنى أو فهم عليها. من بين المدافعين عن هذه المقاربة باسل ميتشل (Basil Mitchell 1973) وويليام أبراهام (William Abraham 1987). رسمَ بول درابر (Paul Draper 2010) الخطوط العريضة

---

(9) لاحظ أنه من الشائع الاعتقاد بأنه يمكن للمرء أن يعزو على نحو مشروع احتمالية معرفية بين 0 و 1 إلى قضية ما تكون إما ضرورية ميتافيزيقيًا أو مستحيلة ميتافيزيقيًا.

لما يسميه بالحالة التراكمية "الناشئة" التي تفتقر، بالمثل، إلى إطار صوري. تطلب منا مقاربة درابر أن نفكّر فيما إذا كان من المقبول أكثر، عندما يتراجع المرء عن التفاصيل ويتقصّى الصورة المجملة للظواهر اللافتة (الوعي، الأخلاق، الضبط الكوني الدقيق، الخبرة الدينية، وما إلى ذلك)، اعتبارها جميعًا في النهاية وهمية، كما تطلب النزعة الطبيعانية منا، أو بدلاً من ذلك أخذها على ظاهرها. تتمثل مزية المقاربة غير الصورية في أنه يمكنها إشراك أدلة من أي نوع - بما في ذلك الأدلة غير القضوية، إذا كان هناك وجود لهذا الشيء - بسبب عدم وجود جهاز صوري قد يكون أو لا يكون مناسبًا تمامًا لتثمين قوة الأنواع المختلفة من الدليل. القلق الواضح هنا هو أنّ مثل هذه المقاربة تفتقر إلى الدقة التي يحرص عليها الفلاسفة. لكن ربما يكون الافتقار إلى الدقة مجرّدَ اعتراف كاف بتكلّف السعي إلى احتواء مجموعة واسعة من الاعتبارات المتعلّقة بطبيعة الواقع النهائي في قالب صوري أنيق. على أي حال، إنّ المقاربة غير الصورية لبناء الحالة التراكمية هي بلا شك الأصدق في كيفية اختيارنا، في الواقع، رؤية عالمية ما.

4.1 مشكلة إمكانية الوصول

تتطلب القدرة على تقييم الـ NTAs قدرًا من التدريب الفلسفي. إذا احتاج المرء إلى أن يكون قادرًا على تقييم الـ NTAs لكي يجني أي فائدة معرفية منها، فإنّ أولئك الذين لم يحظوا بمثل هذا التدريب - غالبية المؤمنين المتدينين - ليسوا في وضع يسمح لهم بجني أي فائدة معرفية من الـ NTAs. هذا موقف مؤسف، لأنه حتى لو كان بإمكان المرء أن يمتلك اعتقادات دينية مسوَّغة لا تستند إلى NTAs - والسجال حول هذه المسألة قائم[10] - فمن المعقول للغاية إمكانية زيادة تسويغ اعتقاداته بشكل كبير من خلال الـ NTAs. هذا ما يمكن تسميته بمشكلة إمكانية الوصول.

يمكن للمرء أن يميِّز ثلاثة ردود أساسية على هذه المشكلة. الأول هو تأكيدها

---

(10) انظر الفصل العاشر في هذا الكتاب.

فحسب: أولئك الذين ليس لديهم تدريب فلسفي لا يمكنهم الاستفادة من الـ NTAs. والثاني هو أنّ الناس العاديين يمكنهم جني تسويغ معرفي مستمد من الخبراء الفلسفيين في مجتمعاتهم. والموقف الثالث هو اعتبار الأشخاص العاديين قادرون على امتلاك فهم بديهي للبيانات التي يحتكم إليها العديد من الـ NTAs، وعلى ذلك يكونون قادرين على جني تسويغ معرفي من امتلاكهم اتصال معرفي بسمات الواقع التي هي الأساس لـ NTAs. أوّل هذه المواقف يحتاج إلى القليل من التفصيل. لكن دعونا ننظر بعمق أكبر في الموقفين الثاني والثالث.

من الطبيعي أن نعتقد أنه يمكن أن يكون الأشخاص العاديون مسوَّغين في التمسّك ببعض الاعتقادات التي لا يستطيعون تقييم الأدلة من أجلها - على سبيل المثال، الاعتقاد بأنّ الإلكترونات موجودة - شريطة أن يكونوا على دراية بوجود خبراء في المجالات ذات الصلة ممّن يفهمون هذه الأدلة ويعتبرونها تدعم الاعتقاد المذكور. إنّ الغالبية العظمى من الاعتقادات العلمية للشخص العادي هي على هذا النحو. وقد اقترح بعضهم أنّ شيئًا مشابهًا ربما ينطبق على الاعتقادات الدينية (Wykstra 1998, 2002)[11]. يتمثل التحدّي الواضح الذي يواجه هذا الموقف في أنه من المعروف أنّ هناك خلافًا جوهريًا بين الجماعة ذات الصلة من الخبراء الفلسفيين المعنيين بصلاحية الـ NTAs. لا يعني هذا إنكار أن تتمتع بعض المقدِّمات لبعض الـ NTAs بإجماع واسع على رأي الخبير - على سبيل المثال، قاعدة S5 في المنطق الشرطي، وهي مقدِّمة في الحجة الأنطولوجية الشرطية. ولكنه من الواضح أيضًا إلى حد ما أنه لا يوجد مثل هذا الإجماع عندما يتعلّق الأمر بالتقييم العام لنجاح أي من الـ NTAs أو إخفاقها. لا بد من التأكيد على أنّ هذا ينطبق أيضًا على الغالبية العظمى من السجالات الفلسفية المثيرة للاهتمام التي

(11) يُعتبر موقف ويكسترا موقفًا دقيقًا، إذ يحتاج المؤمنون من خلاله إلى بعض الاتصال المباشر بالأدلة التي تدعم اعتقاداتهم ولكن يمكنهم الاعتماد على نحو مشروع على الخبراء لمساعدتهم في مواجهة أنواع معينة من المبطِلات.

يحرص المرء على ذكرها[12]. بشكل عام، من الصعب اعتبار موقف الاعتقادات الدينية مشابهًا على نحو وثيق لموقف الإيمان بالإلكترونات عندما يتعلّق الأمر بإمكانية جني التسويغ بمجرّد الوثوق بالخبراء. إذا تقدّم هذا، فإنه في حين أنّ العوائق التي تحول دون اكتساب الشخص العادي اتصال مباشر بالدليل على الإلكترونات كثيرة جدًا، فإنها تكون أقل إلى حد ما عندما يتعلّق الأمر بتقييم بعض (وإن لم يكن كل) الحجج على وجود الله.

الفكرة الأساسية في الموقف الثالث هي أنّ المعطيات التي تعمل كمقدِّمات لـ NTAs هي في الواقع متاحة على نطاق واسع للأشخاص العاديين، حتى لو لم تكن الصياغات التقنية لتلك المعطيات التي طوَّرها الفلاسفة كذلك. يسلّط المدافع البارز عن هذه الرؤية، ت. ستيفن إيفانز (C. Stephen Evans 2010)، الضوء على عدد من الأمثلة لما يسميه "علامات التأليه الطبيعية"، أي، الخبرات التي يمتلكها الغالبية العظمى من الناس التي تجعلهم في اتصال معرفي بالمعطيات التي تعمل كأساس للكثير من الـ NTAs: الإحساس بـ "الإعجاز الكوني" أنه يجب أن يكون هناك عالَم ألبتة (الحجج الكونية)؛ واستيعاب نظام العناية الإلهي الظاهر في العالم (الحجج الغائية)؛ والوعي بالالتزامات الأخلاقية الملزِمة موضوعياً وبالاستحقاق اللانهائي للأشخاص البشريين (الحجج الأخلاقية). أودّ أن أضيف شيئًا آخر: تعظيم حقيقة الخبرة الواعية وغرابتها في مقابل عالم المادة الفيزيائية عديمة الإحساس (حجج الوعي).

هناك اقتراحان معروضان فيما يخصّ كيف يمكن للشخص الذي يدرك إحدى علامات التأليه الطبيعية أن يكتسب، نتيجة لذلك، تسويغًا معرفيًا لاعتقاداته الدينية. أولهما، إنّ خبرة علامة التأليه الطبيعية قد تكون بمثابة حافز للشخص لتشكيل إيمان أساسي بالله (أي، الاعتقاد الذي لا يتضمن أي استدلال ألبتة) ينشأ تلقائيًا على

(12) في الواقع، يمكن القول إنّ النزعة المؤلِّهة هي في وضع أفضل من العديد من الرؤى الفلسفية قيد الدراسة اليوم من حيث الكم الهائل من الحجج المميزة التي تُقدَّم في الدفاع عنها (Poston 2018).

غرار الطريقة التي يتحفّز بها اعتقادك أنّ صديقتك حزينة من خلال خبرتك في رؤية وجهها تغمره الدموع. تعتمد إمكانية الحصول على تسويغ بهذه الطريقة على صدق نظرية التسويغ المعرفي التي توجد على أساسها أشياء من قبيل الاعتقادات الأساسية على نحو سليم (الاعتقادات التي تكون مسوَّغة وإن لم تستند إلى استدلالات) والتي على أساسها يمكن أن تكون الخبرات من النوع المطروح بمثابة حافز مناسب لاعتقادٍ ما أساسيٍ على نحو سليم[13]. الاقتراح الآخر هو أنّ الشخص قد يقوم باستدلال غير صوري (ربما دون وعي) من علامة تأليه طبيعية، على غرار نوع من الاستدلال السريع اللاواعي الذي نقوم به في الحياة اليومية طوال الوقت، على سبيل المثال، بناءً على ملاحظة أنّ ستائر المنزل مسحوبة والطريق سالك يستنتج المرء أنّ ركاب الشاحنة بعيدون. تعتمد إمكانية الحصول على تسويغ بهذه الطريقة على صدق نظرية التسويغ المعرفي التي يمكن تسويغ الاعتقاد الاستدلالي بناءً عليها حتى لو لم يفهم الشخص بالكامل الطريقة التي يدعم بها الدليل الاعتقاد، شريطة أنه يدعمه في الواقع[14]. بالنظر إلى أنّ كلا الاقتراحين يتماشيان مع الرؤى الحاضرة على نطاق واسع إلى حد ما في الإبستمولوجيا المعاصرة، فإنّ بوادر هذا النوع من الاستجابة لمشكلة إمكانية الوصول تبدو مشرقة.

---

(13) ترى الرؤية المعروفة بـ المحافظة الظاهراتية، وهي نسخة مشهورة على نحو متزايد من النزعة الداخلانية حول التسويغ، أنه إذا بدا لك بقوة أن ق، فأنت مسوَّغ للوهلة الأولى في الاعتقاد بأن ق (انظر Tucker 2013). تتوافق النزعة المحافظة الظاهراتية هاته مع امتلاك الشخص اعتقاد أساسي على نحو سليم ناتج بشكل غير استدلالي بوساطة الدراية بعلامة التأليه الطبيعية.

(14) تسمح النسخة المؤثرة من النزعة الدليلية الداخلانية لـ Conee & Feldman (2004) بأن يكون الشخص مسوَّغًا في الاعتقاد بـ ق على أساس الدليل د دون فهم علاقة الدعم الدليلي بين د و ق، شريطة أن تكون هذه العلاقة قائمة.

الفصل الثاني

الاعتقاد الديني والدليل

كيفين ماكين

1.2 الدليلية

الدليلية هي موقف في الإبستمولوجيا يتبع فيه التسويغُ الدليلَ الذي يمتلكه المرء. وبتعبير أدق، صاغ أبرز عالمين دليليين معاصرين، إيرل كوني وريتشارد فيلدمان، الأطروحة الرئيسة للدليلية على النحو الآتي:

> يكون الموقف العقائدي EJ [المسوَّغ معرفيا] ع تجاه القضية ق مسوَّغًا معرفيًا بالنسبة إلى ش إذا وفقط إذا كان تبنّي ع تجاه ق يلائم الدليل الذي يمتلكه ش عند ز (1985: 15).

الأهم من ذلك، أنّ EJ هو مبدأ للتسويغ القضوي وليس للتسويغ العقائدي. يُعنى التسويغ القضوي بالتسويغ الذي يمتلكه المرء لموقف عقائدي معيّن بغض النظر عما إذا كان يتبنّى هذا الموقف أم لا. على سبيل المثال، قد يكون الاعتقاد بوجود الله مسوَّغًا عند جونز على الرغم من أنّ جونز لاأدري. ويُعنى التسويغ العقائدي بحالة المواقف العقائدية الفعلية للمرء. إذا علّق جونز الحكم على وجود الله مع أنّ دليله على العموم يدعم الإيمان بوجود الله، فإنّ تعليق جونز للحكم غير مسوَّغ.

ومتى تعلّق الأمر بالاعتقادات الدينية، فإنّ المعارضين للدليلية غالبًا ما يستهدفون الدليلية بوصفها نظرية لشيء آخر غير التسويغ القضوي. قد يهاجم بعضهم

المذهب الدليلي على أساس أنّ الأمر لا يقتصر على مجرّد وجود دليل قوي بما فيه الكفاية للتسويغ العقائدي. ومع ذلك، يتفق الدليليون على أنه بالإضافة إلى وجود أدلة قوية بما فيه الكفاية، فإنّ التسويغ العقائدي يتطلّب تأسيس موقف المرء العقائدي على ذلك الدليل الذي يعتقد كثيرون أنه يتضمن دليل المرء الذي يتسبب في الموقف العقائدي بالطريقة المناسبة[1]. وقد يعيب الآخرون النزعة الدليلية بوصفها حكاية للإذن أو الترخيص(حيث تشير كلمة "إذن Warrant" إلى كل ما هو مطلوب لتحويل الاعتقاد الصحيح إلى معرفة). بالطبع، يُخطئ هذا الهدفَ أيضًا. ففي النهاية، من المفترض أن يرقى الاعتقاد الصحيح إلى المعرفة، وأنّ هذا الاعتقاد الصحيح يجب أن يكون مسوَّغًا عقائديًا، وقد رأينا مسبقًا أنّ الدليلية تسمح بأن يكون ما هو أكثر من الدليل مطلوبًا للتسويغ العقائدي. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الدرس المستفاد من أمثلة غيتير الشهيرة هو أنّ الاعتقادات الصحيحة المسوَّغة قد لا ترقى إلى المعرفة[2]. وهكذا، فإنّ الدليليين سيقرّون بسهولة بأنه بالإضافة إلى ملائمة اعتقاد ما للدليل القوي بما فيه الكفاية واستناده إلى هذا الدليل بالطريقة المناسبة، فإنّ الإذن [warrant] يتطلّب استيفاء بعض الشروط التي يمكن أن تمنع حالات غيتير.

مع وجود هذه الإيضاحات في متناول اليد، يمكن أن نبيِّن على نحو أوضح ما تقوله الدليلية عن الاعتقادات الدينية. وفقًا للدليلية، يمتلك جونز الآن تسويغًا للاعتقاد بأنّ (ع) الله موجود إذا وفقط إذا كان الاعتقاد بأنّ ع يناسب الدليل الذي يمتلكه جونز الآن. ماذا عن حالةٍ يمتلك فيها جونز الاعتقاد بأنّ ع؟ تقول الدليلية إنه من الضروري (ولكن ليس كافيًا) لكي يكون اعتقاد جونز أنّ ع مسوَّغًا أن يمتلك دليلاً كافيًا على ذلك. وبالمثل بالنسبة إلى الإذن والمعرفة، تصرّ الدليلية على أنّ جونز يمكن أن يكون لديه اعتقاد مأذون به بأنّ ع أو معرفة أنّ ع فقط إذا كان لديه

(1) انظر McCain (2012) & Korez (2021).

(2) انظر Gettier (1963).

دليل قوي بما يكفي للاعتقاد بأنّ ع. بإيجاز، إذا كانت الدليلية صحيحة، فإنّ جونز لديه تسويغ قضوي لـ ع فقط في حالة إذا كان ع يناسب الدليل الذي بحوزته في ذلك الوقت. يضيف الدليليون إلى EJ أنه إذا كان ع يناسب دليل جونز وقد أسس اعتقاده بأنّ ع بالطريقة المناسبة على هذا الدليل، فإنّ اعتقاده مسوَّغ؛ وإذا كان اعتقاد جونز المسوَّغ بأنّ ع يستوفي كل ما هو مطلوب لمنع قضايا غيتير، فإنّ هذا الاعتقاد مأذون به أو مُرخَّص (وإذا كان صحيحًا، فهو معرفة)[3].

سيلاحظ القارئ أنّ هناك مصطلحين رئيسين في EJ يلزم توضيحهما قبل أن يكون في وسعنا تقييم النزعة الدليلية على نحو سليم: الدليل والملاءمة[4]. كما سنرى، تنشأ بعض الاعتراضات على الدليلية بسبب رؤى خاطئة حول الأول وتنشأ الأخرى بسبب رؤى خاطئة حول الثاني.

2.2 هل تتطلب الدليلية الكثير؟

ربما الاعتراض الأكثر شيوعًا على الدليلية المطبَّقة على الاعتقادات الدينية هو أنها تتطلب الكثير فيما يخصّ التسويغ. جوهر هذا الاعتراض هو أنه بمجرّد أن نوضِّح ما يُعتبر دليلاً على الاعتقادات الدينية، نجد أنّ معظم المؤمنين العاديين لا يستطيعون ببساطة تلبية المتطلبات التي تفرضها الدليلية. من المقبول على نطاق واسع أنّ الاعتقادات الدينية لكثير من المؤمنين العاديين يمكن تسويغها حتى وإن كانت خاطئة. من هنا، يخلص الاعتراض إلى أنّ الدليلية يجب أن تكون خاطئة. أبرز من عبّر عن هذا الاعتراض ألفين بلانتينغا (Plantinga 2000b، التأكيد في

---

(3) إذا كان Moon (2012) محقًا في أنّ الإذن يستلزم الصدق، فإنّ الملاحظة الاعتراضية لا لزوم لها.

(4) ثمة قضية مركزية أخرى تتعلق بماذا يعني لـ س "أن يمتلك" شيئًا ما بوصفه دليلاً. لحسن الحظ، لن تكون هذه القضية مصدر قلق لأهدافنا، لذا، يسعنا تنحيتها جانبًا هنا. بالنسبة إلى أولئك المهتمين بامتلاك الأدلة، يعد McCain (2014: Ch. 3) نقطة انطلاق جيدة لاستكشاف هذه المسألة.

الأصل)، إذ يقول، "الدليلية هي الرؤية القائلة إنّ الإيمان بالله لا يمكن قبوله أو تسويغه عقلانيًا إلا إذا كان هناك دليل جيد عليه، حيث سيكون الدليل الجيد هو حجج قائمة على قضايا أخرى يعرفها المرء"[5]. ليس من المستغرب، بعد شرحه الدليلية بهذه الطريقة، أن يجادل بلانتينغا على نحو مقنع بأنّ هذا له نتائج ريبية للغاية - إزاء الاعتقادات الدينية أو حتى الاعتقادات العامة عن العالم من حولنا على حد سواء. في النهاية، حتى لو كان هناك أكثر من عشرين حجة جيدة على وجود الله، كما يزعم بلانتينغا، فمن المحتمل ألّا يكون كثير من المؤمنين العاديين على دراية بمعظمها[6].

يقرّ كثير من الدليليين بسهولة بأنّ بلانتينغا محق في جداله ضد الرؤية التي يسميها "الدليلية" لأنهم يرفضون رؤية الدليل التي يفترضها بلانتينغا في حجته التي يطرحها[7]. ومع ذلك، فإنّ حجة بلانتينغا مفيدة للغاية من جهة أنها تُبرز أنّ الدليليين ينبغي ألّا يقبلوا أنّ الدليل إنما يتألف من حجج قائمة على قضايا أخرى يعرفها المرء. ردًا على هذا النوع من الاعتراض، يصرّ أنصار الدليلية على تفاسير مختلفة للدليل، سننتقل إلى أبرزها الآن.

3.2 هل تتطلب الدليلية القليل؟

يسعى كثير من الدليليين إلى تفادي المشكلة التي بيّناها في القسم السابق من خلال

---

(5) انظر أيضًا VanArragon (2020).

(6) للاطلاع على المحاضرة الأصلية لبلانتينغا حول "دزينتان أو نحو ذلك [two dozen or so]" من الحجج وكذلك فيما يخص السجالات الحديثة حول تلك الحجج انظر Walls & Dougherty (2020).

(7) انظر Long (210),Dougherty & Tweedt (2015). يدافع Wykstra (1989) عن نسخة من الدليلية قريبة مما ينتقده بلانتينغا. ومع ذلك، لا تتطلب "الدليلية الحسية" لـ ويكسترا أن يمتلك المؤمنون الأفراد حججًا لصالح اعتقاداتهم الدينية وإنما مجرد أن تكون مثل هذه الحجج متاحة في المجتمع. انظر Tucker (2010) للاطلاع على نقد لرؤية ويكسترا من منظور دليلي.

الادعاء بأنّ الحصول على الدليل المسوّغ أسهل بكثير من الاعتماد على حجج قائمة على ما يعرفه المرء[8]. يقترح هؤلاء الدليليون أننا يجب أن نفهم الدليل بوصفه يتألف من مظاهر/حالات تَّبَدٍّ[9]. بعبارة أخرى، يتبع كثير من الدليليين مايكل هيومر (Michael Huemer 2007: 30) في قبول النزعة المحافظة الظاهراتية (PC):

> إذا بدا لـ ش أنّ ق، فإنه، في ظل غياب المبطِلات، سيمتلك درجةً ما من التسويغ للاعتقاد بأنّ ق.

الفكرة العامة هنا هي أنّ PC يمكن فهمها بوصفها نظرية عن الدليل وحيازة الدليل - يتكون الدليل من حالات تَّبَدٍّ، ويكون لدى المرء مادة معيّنة من الأدلة عندما يمتلك حالة تَّبَدٍّ معيّنة[10]. يعتقد كثير من "أصحاب النزعة الدليلية المحافظة الظاهراتية" هؤلاء أنّ قوة التسويغ إنما هي مسألة قوة حالات التَّبَدِّي لدى الفرد[11]. بعبارة أخرى، كلما بدا لجونز بقوة أكبر أنّ ق إزداد التسويغ لديه للاعتقاد بأنّ ق.

من أجل فهم الـ PC، سيكون من المفيد التحدّث قليلاً عن ماهية حالات التَّبَدِّي بالضبط. مع أنّ هناك بعض الجدل حول الطبيعة الدقيقة لحالات التَّبَدِّي، فإنّ معظم مؤيدي الـ PC يقبلون الرأي القائل إنها نوع خاص من الخبرة[12]. حالة التَّبَدِّي هي خبرة لها محتوى قضوي أو نوع من شروط الدقة يسمح لتلك الخبرة

---

(8) انظر Tucker (2011),Dougherty (2020),Gage & MeAllister (2020),McAlister (2020).

(9) أستعمل "مظهر [appearance]" و"حالة التَّبَدِّي [seeming]" على نحو متبادل في هذا الفصل.

(10) انظر Tucker (2011).

(11) انظر Dougherty (2020) وGage & McAllister (2020).

(12) انظر المقالات عند Tucker (2013) للاطلاع على آراء مختلفة حول طبيعة حالات التَّبَدِّي تعارض تلك الموصوفة في هذا الفصل.

بتمثيل حالات ظرفية مستقلة عن العقل مع نوع خاص من القوة - أي، الشعور بحالة عقلية يكشف محتواها كيف تكون الأشياء في الواقع. لذا، عندما يكون لدى جونز حالة تَّبَدٍّ أنّ ق، فإنه يمتلك خبرة معيَّنة تمثِّل المحتوى ق بطريقة يُشعِر بها هذا المحتوى أنه صحيح. فعلى سبيل المثال، عندما ينظر جونز من نافذته، قد يمتلك حالة تَّبَدٍّ مفادها (ش) الشمس مشرقة. إنّ حالة التَّبَدِّي لدى جونز في هذه الحالة هي خبرة إدراكية حسية تقدّم المحتوى له بطريقة مختلفة تمامًا عن الطريقة التي قد يمتلك بها المحتوى ش أثناء جلوسه في غرفة مظلمة وهو يتخيَل يومًا مشمسًا. في حالة الخبرة الإدراكية الحسية لجونز، يصفعه ش بوصفه صحيحًا وشيئًا مفروضًا عليه بالطريقة التي يكون بها العالم؛ يفتقر تخيّل ش إلى هذه القوة[13].

الآن بعد أن أصبح لدينا صورة أوضح عن طبيعة حالات التَّبَدِّي، بات من السهل أن نرى كيف تسمح الـ PC للدليليين بتفادي تهمة طلب الكثير من أجل التسويغ. إذ وفقًا للمحافظين الظاهراتيين من الدليليين، كل ما هو مطلوب من جونز لامتلاك تسويغ للاعتقاد بأنّ (ع) الله موجود هو أنه يبدو لجونز أنّ ع مع غياب المبطِلات عنده (ليس لديه سبب وجيه للاعتقاد بأنّ ع خطأ أو سبب وجيه للاعتقاد بأنّ حالة التَّبَدِّي ع الخاصة به أُنتِجَت بطريقة غير موثوقة). يجادل المحافظون الظاهراتيون من الدليليين بأنّ هذه الشروط سهلة الاستيفاء، وبذلك، يزعمون أنّ النزعة الدليلية لا تمنع المؤمنين العاديين من امتلاك تسويغ للاعتقادات الدينية.

من المسلَّم به أنّ استدعاء الـ PC يتفادى بوضوح مشكلة جعل تسويغ الاعتقادات الدينية أمرًا صعبًا للغاية. ولكن يجادل بعضهم بأنها تتفادى هذه المشكلة بالهبوط بشكل مباشر في مشكلة أخرى - إنها تجعل تسويغ الاعتقادات الدينية أمرًا سهلاً للغاية. يُحشِّد توماس سينور (2020: 153، التأكيد في الأصل) لهذا الاعتراض بقوة:

---

(13) يزعم مؤيدو الـ PC أنّ هناك أنواعًا كثيرة من حالات التَّبَدِّي إلى جانب حالات التَّبَدِّي الإدراكية الحسية: القبلية، الذاكرية، الأخلاقية، وربما غيرها. للاطلاع على مناقشة حول ذلك، انظر McCain & Moretti (2021: Ch. 1).

افترض أنني نظرت إلى حديقتي المغطاة بأوراق الشجر وبدا لي حقًا أنّ ثمّة 2397 ورقة شجر بالضبط هناك. لم أحسب هذه الأوراق، وليس لدي مَلَكَة إدراكية حسية خاصة بحساب الأوراق. إذا كانت [PC] صحيحة، فلدي سبب وجيه - دليل جيد - للاعتقاد بأنّ هناك 2397 ورقة شجر في حديقتي. ولكن إذا كان هذا هو كل ما ينطوي عليه التسويغ، فليس هناك أي سبب للاهتمام به لأنه يمكن تسويغ أي شيء بالنسبة إلى أي شخص بمجرّد أن يبدو له أنه صحيح[14].

هناك عدد قليل من الردود على هذا الاعتراض قدّمها أصحاب الدليلية الـ PC. أولها هو ببساطة تقبّل ما لا مفرَّ منه والسماح بأن يكون التسويغ بهذه السهولة بحق[15]. بالطبع، يجد كثيرون هذا الرد غير مقنع. الرد الآخر هو الإصرار على أنّ حالات التَّبَدِّي مثل حالة أوراق الشجر لسينور لن تكون قوية جدًا، لذا، فإنّ مثل حالة التَّبَدِّي هاته لن تُقدّم سوى الحد الأدنى من التسويغ[16]. بالطبع، لا يوجد سبب مبدئي للظن بأنّ حالات التَّبَدِّي المجنونة هاته لا يمكن أن تكون قوية. من هنا، فإنّ هذا الرد أفضل قليلاً من السابق. إلا أنّ الرد الأفضل هو التأكيد على أنّ الـ PC تقول إنّ حالات التَّبَدِّي تقدّم تسويغًا في ظل غياب المبطِلات ومن ثم تُصرّ على أنه في حالات مثل حالة سينور، يكون الشخص عرضة لوجود المبطِلات[17]. مع أنّ هذا الرد أفضل بكثير من مجرّد تقبل ما لا مفرّ منه أو الإصرار على أنّ

(14) لقد وضعتُ "PC" بدلاً من "RC*" (التي هي نسخة خاصة من الدليلية المحافظة الظاهراتية) في هذا الاقتباس. تُعد التفاصيل الدقيقة لـ RC* بعيدة الصلة لأنّ الشاغل العام هو تحدٍّ يخص الدليلية المحافظة الظاهراتية على نطاق أوسع. انظر DePoe (2020) وVanArragon (2020) للاطلاع على اعتراضات مماثلة.

(15) يقترح Dougherty (2020) هذا الرد. انظر أيضًا McNabb (2019) الذي يقترح أنّ الاعتقادات القائمة على مثل حالات التَّبَدِّي هاته قد تكون مرخّصة أو مأذون بها.

(16) انظر Gage & McAllister (2020).

(17) انظر Gage & McAllister (2020). ومع ذلك، هناك قلق يتمثل في أنّ الدليلية الـ PC تتطلب تكملة إضافية لكي تحقق هذه النتيجة بحق لأنها تفتقر إلى ما يُفسِّر المبطِل. للاطلاع على المزيد بخصوص هذا القلق، انظر McCain (2018) و McCain & Moretti (2021: Ch. 2).

حالات التَّبَدِّي المجنونة لا يمكن أن تكون قوية، إلا أنه لا يزال غير مقنع للغاية. في النهاية، ليس من الصعب أن نرى كيف يمكن لشخص مثل سنيور أن يرد: "ماذا لو بدا لي بقوة أنّ هناك 2397 ورقة شجر في حديقتي ولم يكن لدي مبطِلات لذلك؟" مرة أخرى، لا يوجد سبب مبدئي للاعتقاد بأنّ هذا لا يمكن أن يحدث. في مثل هذه الحالة، يبدو أنّ الدليلي ذا النزعة المحافظة الظاهراتية مُجبَرٌ على الاعتراف بأنّ سينور ليس مسوَّغًا فحسب في الاعتقاد بأنّ هناك 2397 ورقة شجر في حديقته في هذه الحالة بل أيضًا مسوَّغ بقوة في ذلك.

قد يميل بعضهم، لا سيما أولئك المتعاطفين مع الدليلية المحافظة الظاهراتية، إلى القول إنه في الحالة التي وُصِفت للتو لا يُعدّ معارضًا للبديهة الاعتقاد بأنّ لدى سينور ما يسوّغ بحق الاعتقاد بأنّ هناك 2397 ورقة شجر في حديقته لأنه يمتلك حالة التَّبَدِّي ذات الصلة ولا وجود للمبطِلات. ومع ذلك، سيجد آخرون هذه النتيجة غير مقبولة. من هنا، فإنهم سيصرّون على أنّ الدليلية المحافظة الظاهراتية تُخفق في تقديم تفسير مقبول لكيف يمكن أن تكون الدليلية صحيحة بالنسبة للاعتقادات الدينية (أو الاعتقادات بشكل عام). مع أنّ هناك مشكلات خطيرة إضافية تواجهها الدليلية المحافظة الظاهراتية، فإنّ تفاصيل هذه المشكلات ليست مهمة فيما يخصّ أهدافنا الراهنة[18]. لكن يكفي أن ندرك أنّ نجاح الدليلية المحافظة الظاهراتية مشكوك فيه.

أين يترك هذا الدليلية فيما يخصّ الاعتقادات الدينية؟ قد نميل إلى الاعتقاد بأنّ الدليلية في حالة يرثى لها. إذ الطريقة الأكثر شيوعًا لتفادي تهمة أنّ الدليلية تتطلب الكثير فيما يخصّ التسويغ سرعان ما تصطدم بمشكلة جعل التسويغ أمرًا سهلاً للغاية. لكن قبل اليأس، يُنصح أنصار الدليلية بمعاينة ما إذا كانت هناك نظرية دليلية تقع بين هذين الطرفين. لحسن الحظ، هناك واحدة.

(18) للاطلاع على مناقشة بخصوص أهم هذه المشكلات، انظر McCain & Moretti (2021).

4.2 الدليلية المناسِبة تمامًا

في القسم السابق رأينا أنّ الدليلية المحافظة الظاهراتية تبدو غير قادرة على معالجة التحدّي الذي تواجهه الدليلية المتعلّقة بالاعتقادات الدينية. الأهم من ذلك، كما سنرى في هذا القسم، إنّ مشكلة الدليلية المحافظة الظاهراتية ليست أنّ المحافظة الظاهراتية مضللة بالكامل. إذ إنّ أتباع الدليلية المحافظة الظاهراتية هم على المسار الصحيح في ادعائهم أنّ حالات التَّبَدِّي هي أدلة ولكنهم مخطئون في الإصرار على أنّ الفروق التسويغية يمكن اختزالها إلى فروق في مدى قوة حالات التَّبَدِّي[19]. إنّ الملاءمة الدليلية أكثر دقة من مجرّد ما تتمتع به حالات التَّبَدِّي من قوة. ولكي نرى كيف أنّ تحقّق ذلك يمكن أن يساعد الدليلية في مواجهة التحدّي المتمثّل في عدم طلب الكثير أو القليل فيما يخصّ تسويغ الاعتقادات الدينية، دعونا نتناول نظرية دليلية قائمة-على-حالات-التبدّي تكون أكثر مقبولية.

التفسيرية الظاهراتية [PE] هي نظرية دليلية تجمع بين PC بوصفها نظرية عن الدليل ونظرية تفسيرية عن "الملاءمة" الدليلية[20]. بشكل تقريبي، ترى النظريات التفسيرية بعامة أنّ القضايا تكون مدعومة بحزمة من الأدلة عندما تكون هذه القضايا جزءًا من أفضل تفسير لتلك الأدلة. دعونا نلقي نظرة[21].

---

(19) إن الرؤية الموحَّدة لحالات التَّبَدِّي التي يقبلها كثير من أنصار الـ PC، حيث يكون فيها الشيء الوحيد الذي يحدث فرقًا عندما يتعلق الأمر بالتسويغ هو قوة حالات التَّبَدِّي، هي رؤية خاطئة. في الواقع، هناك أنواع مختلفة مهمة من حالات التَّبَدِّي وهذه الاختلافات يمكن أن تؤدي إلى اختلافات عندما يتعلق الأمر بالتسويغ بغض النظر عن قوة حالات التَّبَدِّي. للمزيد حول هذا، راجع ماكين وموريتي (2021: الفصل 3).

(20) استُكشفت أهمية دمج الـ PC مع التفسيرية لإنتاج الـ *PE* على نحو أكمل عند ماكين وموريتي (2021).

(21) للمزيد من المناقشة المتعمقة حول الـ PE، انظر ماكين وموريتي (2021)، لا سيما الفصل الرابع.

التفسيرية الظاهراتية (PE)

يكون الاعتقاد بأنّ ق مسوَّغًا بالنسبة إلى ش عند ز إذا وفقط إذا كان عند ز:

(1) يمتلك ش دليلاً شاملاً، E (حيث يتألف هذا في النهاية من حالات تَبَدٍّ)؛[22]

(2) إما

(أ) ق هي أفضل تفسير (جيد بما يكفي) لـ e(حيث e هي مجموعة فرعية من E)،

أو

(ب) ق هي مآل تفسيري لأفضل تفسير (جيد بما يكفي) لـ e (أي، سيوفِّر التفسيرُ ذو الصلة لـ e تفسيرًا لصدق ق يكون أفضل بكثير من التفسير الذي سيوفِّره لنفي صدق ق)؛[23]

(3) لا يصحُّ أنّ ق تخفق في استيفاء (أ) و(ب) فيما يخصّ e بسبب الأدلة الإضافية المضمَّنة في E.

سيكون من المفيد توضيح الـ PE. أولاً، يكون إنكار ق في ز مسوَّغًا بالنسبة إلى ش، وفق الـ PE، إذا وفقط إذا كان في ز الاعتقاد بنفي ق مسوَّغًا بالنسبة إلى ش. زيادة على ذلك، يكون حجب الاعتقاد/ تعليق الحكم بشأن ق ونفي ق في ز مسوَّغًا بالنسبة إلى ش، وفق الـ PE، إذا وفقط إذا لم يكن في ز الاعتقادُ بـ ق ولا الاعتقاد بـ نفي ق مسوَّغًا بالنسبة إلى ش[24].

---

(22) أن يتألف دليل ش "في النهاية" من حالات تَبَدٍّ إنما هو بمعنى أنّ حالات التَّبَدِّي هي أدلة، والاعتقادات هي أدلة عندما وفقط عندما تكون مسوَّغة (إما بشكل مباشر بواسطة حالات تَبَدٍّ أو بشكل غير مباشر على أساس حالات تَبَدٍّ من قبيل اعتقادات أخرى يعتمد تسويغها في النهاية على حالات تَبَدٍّ).

(23) عندما يجعل تفسير ما ق أكثر احتمالاً من نفي ق، فإن هذا التفسير يوفر تفسيرًا لـ ق أفضل مما يوفره لـ نفي ق، مع تساوي جميع الأمور الأخرى. عندما يستلزم تفسير ما ق، فإنه لا يقدم أي تفسير ألبتة لـ نفي ق. من هنا، فإن النتائج المنطقية لأفضل تفسير لـ e هي نتائج تفسيرية لذلك التفسير بالمعنى الأدنى على الأقل.

(24) وهذا يجسد الحدس القائل إن حجب الاعتقاد/ تعليق الحكم بشأن ق ونفي ق يكون مسوَّغًا

ثانيًا، تُعتبر الـ PE حكاية عامة عن التسويغ القضوي - فهي تنطبق على التسويغ الاستدلالي والتسويغ غير الاستدلالي. في الواقع، تُقرّ الـ PE بالتسويغ غير الاستدلالي الفوري. وهكذا، ليس شرطًا ضروريًا لـ PE أنه في كل حالة (أو حتى في معظم الحالات)، يجب على ش إجراء استدلالٍ ما لكي يكون مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ ق. بدلًا من ذلك، تتطلب الـ PE ببساطة أن تحتمل ق علاقاتٍ تفسيرية معيّنة مع أدلة ش - سواء كانت الأخيرة مكوَّنة من حالات تَبَدٍّ أو اعتقادات أو مزيج من الاثنين - للاعتقاد بأنّ ق مسوَّغة بالنسبة إلى ش.

ثالثًا، على الرغم من وجود حكايات مختلفة كثيرة عن طبيعة التفسير، ليس من الضروري حسم المسألة لفهم الـ PE[25]. إنّ المقاربة العامة الواعدة للتفسير التي يمكن افتراضها هنا هي فكرة ييغوان كيم القائلة إنّ "التفسيرات تتبع علاقات الاعتماد" بجميع أنواعها - العلاقات السببية والعلاقات الميرولوجية وعلاقة التكوين وما إلى ذلك[26]. الأهم من ذلك، يجب أن يُفهم "التفسير" في الـ PE على أنه يعني التفسير المحتمل (التفسير الذي إذا صحَّ سيفسِّر الظواهر المعنية)

متى دُعمت ق ونفي ق بشكل متساوٍ من خلال الأدلة المتاحة ذات الصلة. قد تكون هناك معاني أخرى لحجب الاعتقاد/تعليق الحكم، كما هو الحال عندما لا يعتقد المرءُ بـ ق أو ينكرها لأنه ليس لديه دليل ذو صلة بـ ق ونفي ق ألبتة. علاوة على ذلك، قد تكون هناك شروط أخرى مطلوبة لكي يُعتبر المرء معلَّقًا الحكم، ولكن سواء كانت موجودة أو غير موجود فإنّ ذلك لا يؤثر على مناقشتنا في هذا الفصل (انظر فريدمان (2017) للاطلاع على مزيد من المعلومات حول تعليق الحكم).

على الرغم من تركيزها على المواقف المتقاربة [coarse-grained] (الاعتقاد والإنكار والحجب)، يمكن تكييف الـ PE مع المناقشات المتعلقة بدرجات الثقة/المصداقية أيضًا. الفكرة العامة هي أن الـ PE تؤدي إلى أنه كلما زاد عدد الأدلة وجودة التفسير الذي تقدمه ق لهذه الأدلة، زادت مصداقية ق أنها مسوَّغة بالنسبة إلى ش.

(25) في الواقع، جادل بعضهم (e.g., Poston 2014) بأنّ "التفسير" هو مفهوم أولي لا يمكن منحه تحليلاً كاملاً ألبتة. ولكن يسعنا البقاء محايدين بشأن هذه المسألة.

(26) انظر (Jaegwon Kim (1994: 68. للاطلاع على مزيد من المعلومات حول كيف تلتقط هذه المقاربة العالمية العلاقات التي تعتبرها أبرز نظريات التفسير تفسيرية، انظر (McCain (2015.

وليس التفسير الفعلي. والسبب في ذلك هو لما يبدو من المعقول أنه، في بعض الحالات على الأقل، يمكن للمرء أن يكون مسوَّغًا في اعتقاده بأمور باطلة. لم تكن الأباطيل قط أفضل تفسير لبعض الأدلة بمعنى أنها التفسير الفعلي لها ولكنها قد تكون أفضل تفسير محتمل عندما لا يكون المرء على علم بأنها أباطيل.

رابعًا، لكي يكون التفسير ق لـ e هو الأفضل، كل ما هو مطلوب هو عدم وجود تفسير منافس جيد بالقدر نفسه لـ .e افترض أنّ ق تفسِّر .e و م هي تفسير منافس لـ e إذا وفقط إذا كان كل من ق و م يقدّم تفسيرًا لـ e ولا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا. من هنا، من الممكن أن تكون ق هي التفسير الأفضل حتى لو كانت هناك تفسيرات متعددة لـ e اتصلت بما هو الأفضل. ما يهم هو أنّ ق جزء غير زائد في كل التفسيرات الفضلى لـ .e إذا كان هناك تفسير لـ e اتصل بما يكون التفسير الأفضل وهذا التفسير لا يتضمن ق كجزء غير زائد، فإنّ ق ليست هي التفسير الأفضل. إنما صحَّ هذا لأنّ هناك تفسيرًا جيدًا بالقدر نفسه للدليل لا يتضمن ق كجزء غير زائد[27]. وبطبيعة الحال، من الصعب أن نحدِّد بالضبط ما الذي يتطلبه بالنسبة لتفسير واحد ليكون جيدًا على غرار تفسير آخر، أو أفضل منه. لحسن الحظ، ليس من الضروري حسم هذه المسألة هنا. ولكن يكفي أن ندرك أنّ هذا سيحدَّد من خلال أنواع الفضائل التي يُحتكَم إليها عادة في سجالات الاستدلال بأفضل تفسير

(27) ينشأ تنوع مثير للاهتمام من هذا النوع من الحالات عندما يكون هناك عدد من التفسيرات الجيدة بالقدر نفسه لـ e، وتحتوي جميعها تقريبًا على ق ولكن ثمة أقلية صغيرة (ربما واحد فحسب) لا تحتوي عليه. فهل هذا يجعل الاعتقاد بأن ق غير مسوغ؟ نعم. في النهاية، هناك تفسير جيد على غرار كل التفسيرات الأخرى ولكنه لا يتضمن ق. إذا تقدم هذا، فإنه، في مثل هذه الحالة، من المحتمل أن أفضل تفسير لسبب وجود تفسيرات متعددة تتضمن ق وعدد صغير فحسب لا يتضمنها هو أن احتمالية ق هي ن (حيث "ن" هي ربما أعلى من 5). من هنا، في حين أن الاعتقاد بأن ق غير مسوَّغ، فإن الاعتقاد بأن ق لها احتمالية معينة (ربما عالية) قد يكون مسوَّغًا. يشبه هذا النوع من الحالات تلك الحالات التي يكون فيها لدى المرء دليل إحصائي خالص على ق.

- أشياء مثل القوة التفسيرية والقدرة التنبؤية والبساطة وما إلى ذلك[28].

خامسًا، هناك صلة مباشرة بين جودة تفسير ما وقوة التسويغ الذي يقدِّمه. كما رأينا، تؤكد الـ PE أنّ لدى ش بعض المسوِّغات للاعتقاد بـ ق على أساس e فقط إذا كانت ق هي أفضل تفسير جيد بما فيه الكفاية لـ e، أو إذا كانت ق مآلاً تفسيريًا إلى أفضل تفسير جيد بما فيه الكفاية لـ e. زيادة على ذلك، فقد رأينا أنّ ق تكون مآلاً تفسيريًا إلى التفسير الأفضل لـ e فقط إذا كان التفسير الأفضل لـ e سيوّفر تفسيرًا لـ ق يكون أفضل بكثير مما لـ نفي ق. السبب وراء هذه البنود هو أنه لا يكفي أن يكون تفسير ما ببساطة هو الأفضل لكي تكون ق مسوَّغة؛ يجب أن يكون أيضًا تفسيرًا جيدًا بما فيه الكفاية. في نهاية المطاف، من الممكن أن تكون جميع التفسيرات، بما في ذلك أفضلها، تفسيرات سيئة للغاية. زد على ذلك، لكي يكون لدى ش بعض من التسويغ للاعتقاد بـ ق لأنها مآل تفسيري إلى التفسير الأفضل لدليل ش، يجب ألّا تُفسَّر ق على نحو أفضل قليلاً من نفي ق فحسب عن طريق ما هو التفسير الأفضل لدليل ش، بل يجب أيضًا تفسيرها على نحو أفضل بما فيه الكفاية.

الآن بعد أن أحطنا بـ الـ PE، دعونا ننظر إلى سبب اعتبارها دليلية مناسبة تمامًا. في البداية، لا تقع الـ PE فريسة لذلك الاعتراض الذي يثيره بلانتينغا. لا تجعل التفسيرية الظاهراتية تسويغ الاعتقادات الدينية أمرًا صعبًا للغاية لأنها لا تقصر الدليل على الحجج القائمة على ما يعرفه المرء. بدلًا من ذلك، إنها تسمح بأن تكون حالات التَّبَدِّي دليلًا وأنها يمكن أن تسوِّغ الاعتقادات عندما يكون صدق الاعتقاد هو التفسير الأفضل لدليل ش. ولا هي تجعل التسويغ سهلاً للغاية أيضًا. تذكّر حالة سينور التي بدا له فيها أنّ هناك 2397 ورقة شجر في حديقته. في مثل هذه الحالة، تقدّم الـ PE نتيجة بديهية مفادها أنّ سينور ليس مسوَّغًا في الاعتقاد بذلك. والأهم من ذلك، أنها تفعل ذلك حتى في الحالة التي تكون فيها حالة

(28) للاطلاع على مناقشة إضافية حول الفضائل التفسيرية المهمة، انظر McCain (2022).

التَّبَدِّي لسينور قوية على نحو خاص مع انعدام المبطِلات لديه. كيف هذا؟ حتى في الحالة التي يمتلك فيها سينور حالة تَّبَدٍّ قوية مفادها أنّ هناك 2397 ورقة شجر في حديقته، دون وجود دليل خلفي مناسب فيما يخصّ امتلاك مثل هذه القدرة، أنه قد أحصى عدد الأوراق وما إلى ذلك، فإنّ حقيقة وجود 2397 ورقة في حديقته لا تُعتبر أفضل تفسير جيد بما فيه الكفاية لدليله. في مثل هذه الحالة، هناك عدد من التفسيرات المنافسة لا تقل جودةً إزاء تفسير الأدلة - يعاني سينور من نوع من الاعتلال العقلي، أو هو منخرط في تفكير رغبوي غريب، وما إلى ذلك. من هنا، تقول الـ PE إنّ سينور ليس مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ هناك 2397 ورقة شجر في حديقته.

قبل أن نستنتج أنّ الـ PE تفي بوعدها في تفسير التسويغ الذي قد يكون لدى المؤمنين العاديين لاعتقاداتهم الدينية، من المهم أن نتناول، بإيجاز على الأقل، نوع الدليل الذي من المحتمل أن يمتلكه المؤمنون العاديون وكيف تعتبرهم الـ PE يتمتعون بما يسوِّغ ذلك. خذ بعين الاعتبار اعتقاد جونز أنّ (ع) الله موجود. من المقبول أن يبدو لجونز أنّ ع. ومع ذلك، كما رأينا، مع مراعاة الـ PE، من المحتمل أن مجرّد التَّبَدِّي لجونز ليس كافيًا في حد ذاته لتسويغ اعتقاده. والسبب في ذلك هو أنه من المحتمل أنّ هناك تفسيرات منافسة لحالة التَّبَدِّي الخاصة به تكون جيدة، أو قريبة من ذلك، على نحو ما عليه ع في صدقها. (سنعود إلى مسألة التفسيرات المنافسة في القسم التالي). ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ الـ PE سوف تؤدي إلى نتيجة مفادها أنّ جونز يفتقر إلى ما يسوِّغ الاعتقاد بأنّ ع. أحد أسباب ذلك هو أنه من الممكن أن يكون جونز قد مرَّ بخبرة دينية عن الله. مثل هذه الخبرة ستكون في حد ذاتها حالة تَّبَدٍّ ولكنها من نوع خاص. إنها أكثر من مجرّد أن يبدو له أنّ الله موجود. يتضمن هذا النوع من التَّبَدِّي صانعَ-صدقٍ واضحًا لذلك المحتوى - شيء ما في خبرة جونز يمثّل على نحو واضح وجود الله. لكي نقدّر الفرق بين هذا النوع من التَّبَدِّي ومجرّد أن يبدو أنّ الله موجود، دعونا ننظر في قياس ما. في الحالة التي يمتلك فيها جونز تَّبَدِّيًا إدراكيًا حسيًا عن حصان يستتر جزئيًا وراء سياج ما، يبدو لجونز أنّ الحصان لديه منتصف (على الرغم من عدم ظهور منتصف الحصان في خبرته بسبب وجود السياج). ويبدو أيضًا لجونز أنّ الحصان لديه ذيل

ولكنّ هذا التَّبَدِّي يأتي مصحوبًا بظهور الذيل - إنه يُعرض في الواقع لجونز في خبرته. على الرغم من أنّ جونز قد يكون لديه ما يسوِّغ قبول أنّ الحصان لديه منتصف وذيل على حد سواء، إلا أنّ حالة التَّبَدِّي نفسها يبدو أنها توفّر مسوِّغًا كافيًا للاعتقاد بأنّ الحصان لديه ذيل ولكن ليس للاعتقاد بأنّ الحصان لديه منتصف (سيحتاج جونز إلى الاعتماد على دليل خلفي لتسويغ الاعتقاد بأنّ الحصان لديه منتصف)[29]. وبالمثل، إذا كان لدى جونز حالة تَبَدٍّ تتضمن ظهورًا أو تجليًا لوجود الله في حالة التَّبَدِّي نفسها، فإنّ حالة التَّبَدِّي هاته يمكن أن تسوِّغ الاعتقاد بـ ع لأنّ التفسير الأفضل للدراية بالله هو ع تلك.

بالطبع، قد يشعر المرء بالقلق من أنّ معظم المؤمنين العاديين لم يمرّوا بهذا النوع من الخبرات عن الله. لذا، من المحتمل أن يكون لدى جونز ببساطة حالة التَّبَدِّي ع دون أن يكون على دراية بوجود الله. لا يزال من المقبول أن يكون لدى جونز مسوِّغ للاعتقاد بـ ع على الرغم من ذلك. إنّ المؤمنين العاديين، حتى لو لم يكونوا على دراية بالحجج الجيدة على وجود الله، لديهم قدر هائل من الأدلة من شهادة الآخرين. قد تكون هذه الشهادة على شكل معرفة أنّ كثيرًا من الأشخاص الأذكياء يؤمنون بوجود الله، أو قد تكون شهادةً تتعلق بحدوث المعجزات أو بأنواع أخرى من المعلومات ذات الصلة[30]. بالنظر إلى هذا الثراء من الأدلة، ليس من غير المقبول الاعتقاد بأنّ أفضل تفسير للأدلة الإجمالية لجونز هو أنّ ع. من هنا، فإنّ الـ PE تؤمِّن النتيجة المتمثلة في أنّ المؤمنين العاديين يمكن أن يمتلكوا تسويغًا للاعتقادات الدينية دون خفض معايير التسويغ إلى النقطة التي يسهل فيها الحصول على التسويغ على نحو غير مثير للاهتمام.

5.2 هل هناك تفسيرات أخرى على الرغم من ذلك؟

عند هذه النقطة قد يشعر المرء بالقلق من أنّ الـ PE تؤدي إلى الريبية فيما يخصّ

---

(29) انظر Chundnoff (2013) وMcCain & Moretti (2021).

(30) انظر Anderson & Pruss (2020) حول الدليل الذي توفره الشهادة حول المعجزات.

الاعتقادات الدينية. في النهاية، هناك عدد من التفسيرات إزاء لماذا يبدو لجونز أنّ (ع) الله موجود، وكثير من هذه التفسيرات لا يتضمن صدق (ع). على سبيل المثال، التفسير المحتمل لحالة التَّبَدِّي لجونز هو أنه يريد حقًا أن يكون الله موجودًا، وحالة التَّبَدِّي هاته الخاصة به هي نتيجة للتفكير الرغبوي. والتفسير الآخر المحتمل هو أنّ البشر تَطوَّروا ليؤمنوا بالله لأنّ الآليات التي تُنتج حالات التَّبَدِّي كتلك التي لدى جونز نقلت ميزة البقاء عبر البشر القدماء الذين امتلكوا تلك الآليات. يمكن لأي من هذين الاحتمالين أن يفسِّر لماذا يبدو لجونز أنّ ع على الرغم من أنّ ع ليست صادقة. من هنا، قد يعتقد المرء أنّ الـ PE مقيَّدة بإنكار أن يمتلك المؤمنون العاديون اعتقادات دينية مسوَّغة.

وهذا القلق صحيح بعض الشيء. هناك حالات تؤدي فيها الـ PE إلى نتيجة مفادها أنّ الاعتقادات الدينية غير مسوَّغة. ولكن، بالطبع، هذا هو بالضبط ما ينبغي أن يكون. لنفترض أنّ جونز يبدو له فحسب أنّ ع بدون أي خبرة عن وجود الله أو أي دليل شهادي على وجود الله أو أي معرفة بحجج تؤيد وجود الله أو أي روابط بمجتمع ديني ما وما إلى ذلك. في هذه الحالة، تؤدي الـ PE إلى نتيجة مفادها أنّ الاعتقاد بـ ع ليس مسوَّغًا بالنسبة إلى جونز لأنّ صدق ع ليس التفسير الأفضل لأدلة جونز الشحيحة للغاية. وكما لاحظنا، هناك تفسيرات محتملة أخرى (التفكير الرغبوي، والقصة التطورية، وما إلى ذلك) يبدو أنها تفسِّر الأدلة الدنيا لجونز كما تفعل ع. ومع ذلك، لاحِظ أنّ الحالة الموصوفة للتو تختلف تمامًا عن الموقف الدليلي لمعظم المؤمنين العاديين. لقد كان لكثير من المؤمنين العاديين حالات تَبَدٍّ حول وجود الله أو ربما خبرات دينية أخرى. وحتى أولئك الذين لم يمرّوا بمثل هذه الخبرات هم أنفسهم على دراية بشهادة أولئك الذين مرّوا بها. يميل المؤمنون العاديون أيضًا إلى امتلاك وفرة من الأدلة الإضافية، بدءًا من الحجج المؤيدة لوجود الله إلى أدلة من تعاليم مجتمعهم الديني إلى التأمل البسيط في الطريقة التي بدا بها الله فاعلاً في حياتهم. من المقبول، في حالات المؤمنين العاديين مع كل هذه الأدلة، أنّ ع هي التفسير الأفضل لدليلهم.

قد يبقى المرء قلقًا -ماذا لو تبيَّن أنّ القصة التطورية (بدون الله) أو التفكير الرغبوي أو بعض الفرضيات غير الدينية الأخرى هي أفضل تفسير للأدلة التي امتلكها المؤمنون العاديون؟ في هذه الحالة، تقول الـ PE إنّ المؤمنين العاديين ليسوا مسوَّغين في الاعتقاد بـ ع. مرة أخرى، يبدو هذا هو بالضبط الأمر الصحيح الذي ينبغي قوله. ففي النهاية، إذا كان التفكير الرغبوي هو حقًا التفسير الأفضل لكل أدلة المرء على وجود الله، فإنه ليس لديه سبب وجيه للاعتقاد بوجود الله. لا تضمن الـ PE أنّ الاعتقادات الدينية مسوّغة ولا تضمن أنها ليست كذلك. بدلاً من ذلك، تقدّم الـ PE تفسيراً مقبولاً عندما يكون هناك دليل كافٍ لتسويغ الاعتقاد ينطبق على الاعتقادات الدينية.

6.2 هل هذه نزعة دليلية حقًا؟

تقع التفسيرية الظاهراتية في البقعة الجذابة بين المطالبة بالكثير من أجل التسويغ والمطالبة بالقليل جدًا. قد يشعر المرء بالقلق من أنّ هذا الأمر حسَنٌ إلى حد يصعب تصديقه. في هذه الحالة، من المحتمل أن يأتي القلق من دليليين آخرين. وقد يقلق بعضهم من أنّ الـ PE ليست داخلانية بدرجة كافية لأنها لا تتطلّب فيما يخصّ التسويغ إلا أن تكون ع هي أفضل تفسير لدليل المرء؛ إنها لا تتطلّب أن يكون المرء على دراية بهذه العلاقة التفسيرية. وعلى ذلك، قد يعتقد بعضهم أنّ الـ PE تتفادى التحديات التي يفرضها تسويغ الاعتقادات الدينية على الدليلية من خلال التخلّي عن الدليلية!

من أجل فهم هذا الاعتراض ولماذا هو مضلِّل، من المهم أن نبيِّن الفرق بين نظريات التسويغ الداخلانية والخارجانية. إنّ جميع الداخليين فيما يتعلّق بالتسويغ ملتزمون بالنزعة العقلية [mentalism] - فكرة مفادها أنّ أي شخصين متشابهين عقليًا متشابهان فيما يخصّ التسويغ. لذا، إذا كان ش1وش2 متطابقين عقليًا، فبالنسبة إلى أي قضية، إذا كان الاعتقاد بتلك القضية مسوَّغًا بالنسبة إلى ش1، فإنّ الاعتقاد بها يكون مسوَّغًا بالنسبة إلى ش2، والعكس بالعكس. يميل بعض الداخلانيين إلى

إضافة متطلّبات أخرى تتجاوز النزعة العقلية، مثل، شرط أن يكون المرء قادرًا دومًا على التأمل فيما إذا كان الاعتقاد بـ (ع) مسوَّغًا وتحديد ذلك[31]. إنّ هذا النوع الأخير من الداخلانيين من جهة الوصول هو الذي يميل إلى الاعتراض بأنّ الـ PE ليست دليلية حقًا. دعونا ننظر في ردين على هذا الاعتراض. أولاً، يمكن أن تكون هناك نُسخ داخلانية وخارجانية من الدليلية[32]. من هنا، حتى لو كانت الـ PE نظرية خارجانية فيما يخصّ التسويغ، فهذا لا يعني أنها ليست نوعًا من الدليلية. ثانيًا، إنّ الـ PE هي في الواقع شكل داخلاني من الدليلية. من المسلَّم به أنّ الـ PE ليس لديها متطلّبات وصول قوية فيما يخصّ التسويغ ولكنها، مع ذلك، شكل من أشكال العقلية. بمعنى آخر، في ضوء الـ PE، إنّ أي شخصين متشابهين عقليًا يجب أن يكونا متشابهين فيما يتعلّق بالتسويغ. لذلك، قد لا تكون الـ PE داخلية كما يودّ بعضهم ولكنها داخلانية بما فيه الكفاية.

7.2 ملاحظات ختامية

لقد رأينا كيف يمكن أن تكون الـ PE نظرية دليلية واعدة تستطيع تفسير تسويغ الاعتقادات الدينية للمؤمنين العاديين. بالطبع، قد تكون هناك نظريات دليلية أخرى يمكن أن تستجيب للتحدّي المزدوج المتمثِّل في عدم طلب الكثير أو القليل جدًا من المؤمنين المتدينين العاديين. ولكن ما يهم هنا هو أنّ صاحب المذهب الدليلي لديه على الأقل طريقة واحدة مقبولة لتفسير تسويغ الاعتقادات الدينية. في ضوء هذا والمقبولية البديهية للدليلية، سيكون من السابق لأوانه رفض الدليلية عندما يتعلّق الأمر بالاعتقادات الدينية (أو الاعتقادات بشكل عام). زيادة على ذلك، سيكون من الخطأ اعتقاد أننا توصلّنا إلى سبب كافٍ للاعتقاد بأنّ الدليل ليس ضروريًا لتسويغ الاعتقادات الدينية[33].

---

(31) انظر Pryor (2001) للاطلاع على مناقشة مفيدة حول الداخلانية والخارجانية.

(32) انظر Bergmann (2018) للاطلاع على مناقشة حول الأشكال الخارجانية المختلفة من الدليلية.

(33) أشكر جوناثان فوكوا وجون غريكو وتيلور مكناب على تعليقاتهم المفيدة على النسخ الأولية لهذا الفصل.

الفصل الثالث

الإبستمولوجيا الإصلاحية

مايكل بيرغمان

الفكرة الأساسية للإبستمولوجيا الإصلاحية هي أنّ الاعتقادات الدينية يمكن أن تكون عقلانية حتى لو شُكِّلت ودُعِّمت على نحو غير استدلالي، أي، ليس على أساس الحجج[1]. أما الرؤية المعاكسة - القائلة إنّ الاعتقادات الدينية لا يمكن أن تكون عقلانية إلا إذا تم تبنيها على نحو استدلالي على أساس الحجج - فقد كانت في بعض الأحيان رؤية شعبية بل ومهيمنة في مختلف المجتمعات الأكاديمية. وعلى ذلك، فإنّ الإبستمولوجيا الإصلاحية تُثير الجدل وقد مَثَّلَت موقف الأقليّة في فلسفة الدين، حتى بين مجموعات معيّنة من المؤمنين المتدينين الذين يؤيدون عقلانية اعتقاداتهم الدينية. لكن منذ استهلالها (في صورتها المعاصرة) قبل ما يزيد قليلاً عن أربعين عامًا، ازداد نفوذها لتُصبح أحد أبرز المواقف، في فلسفة الدين التحليلية، فيما يخصّ عقلانية الاعتقاد الديني.

سيبيِّن القسم 1.3 من هذا الفصل مزيدًا عن ماهية الإبستمولوجيا الإصلاحية وكيفية تطوّرها. وسيفحص القسم 2.3 عدد من الاعتراضات على الإبستمولوجيا الإصلاحية، إلى جانب بعض الردود عليها.

---

(1) على الرغم من أنني سأتحدث في أغلب الأحيان في هذا الفصل عن العقلانية، إلا أن الإبستمولوجيين الإصلاحيين يطرحون النقطة عينها أيضًا حول الفضائل المعرفية الأخرى مثل المعرفة والتسويغ والإذن والاستحقاق.

1.3 ما هي الإبستمولوجيا الإصلاحية؟

1.1.3 المكونات الأساسية لهذه الرؤية

كما ذكرنا أعلاه، إنّ الفكرة الرئيسة للإبستمولوجيا الإصلاحية هي أنّ الاعتقادات الدينية يمكن أن تكون مناسبة معرفيًا حتى لو تمسّك بها المرء على نحو غير استدلالي - أي، ليس على أساس الاستدلال أو الحجة. لسوء الحظ، إنّ مصطلح "الإبستمولوجيا الإصلاحية" كمسمّى لهذه الرؤية يمكن أن يكون مضلّلاً وقد كان كذلك. يعود التعليل المنطقي لهذا المسمّى إلى أنّ هذه الرؤية، على الأقل بالشكل الذي قُدِّمت به في السجال المعاصر قبل أربعة عقود، كانت مستوحاة من مفكري التقليد الإصلاحي في المسيحية[2]. ولكن على الرغم من أنه من المؤكد أنّ التقليد الإصلاحي ألهمَ الأطروحة الرئيسة للإبستمولوجيا الإصلاحية، إلا أنه لا يوجد شيء في تلك الأطروحة الرئيسة يتعارض مع المسيحية غير الإصلاحية أو غير البروتستانتية، أو حتى الديانة غير المسيحية: يمكن للمسلمين والخمسينيين والكاثوليك أن يتبنّوا الأطروحة الرئيسة للإبستمولوجيا الإصلاحية[3]. لهذا السبب، عارضَ بعضهم (وهذا أمر مفهوم تمامًا) تسمية "الإبستمولوجيا الإصلاحية".

هل سيكون وجود اسم آخر لهذه الرؤية أفضل؟ ربما. يمكننا التمييز بين النزعة الاستدلالية والنزعة اللااستدلالية فيما يخصّ الاعتقاد الديني: تقول الأولى إنّ الاعتقادات الدينية لا يمكن أن تكون مناسبة معرفيًا إلا إذا تبنّاها المرء على نحو استدلالي (على أساس الحجج)؛ وتقول الأخيرة إنّ الاعتقادات الدينية يمكن أن تكون مناسبة معرفيًا حتى لو تبنّاها المرء بطريقة غير استدلالية. وبذلك، يمكن الاستعاضة عن عبارة "الإبستمولوجيا الإصلاحية" بعبارة "اللااستدلالية فيما يخصّ

---

(2) انظر بلانتينغا (1980، 1983) و(Wolterstorff (1983b. وكل من ولترستورف وبلانتينغا جزء من هذا التقليد الإصلاحي.

(3) انظر (2018) Baldwin & McNabb للاطلاع على مناقشة حول التوظيف غير المسيحي للأفكار الرئيسة للإبستمولوجيا الإصلاحية.

الاعتقاد الديني". لكنّ العبارة الأقصر هي ما ترسّخ في الأذهان، لذا سأستمر في استعمالها.

تُبيِّن الحكاية البسيطة للإبستمولوجيا الإصلاحية أنها ليست سوى تلك الرؤية القائلة يمكن أن يكون هناك اعتقاد ديني عقلاني على نحو غير استدلالي. ولكن هناك صعوبتان مع هذه الحكاية البسيطة. لفهم الصعوبة الأولى، تأمل في النزعة اللااستدلالية فيما يخصّ الإيمان بالإلكترونات، الرؤية القائلة إنّ الإيمان بالإلكترونات يمكن أن يكون عقلانيًا على نحو غير استدلالي. تقول إحدى نُسخ هذه الرؤية إنّ الإيمان بالإلكترونات يمكن أن يكون عقلانيًا على نحو غير استدلالي ولكن ذلك إنما إذا كان يعتمد بشكل مناسب عبر الشهادة على إيمان بالإلكترونات عقلاني على نحو استدلالي لشخص آخر[4]. على سبيل المثال، وفقًا لهذه النسخة من الرؤية، يمكن لطلاب المدارس الثانوية العاديين أن يمتلكوا إيمانًا بالإلكترونات عقلانيًا على نحو غير استدلالي (من خلال شهادة معلميهم) ولكن ذلك فقط إذا كان شخص ما في السلسلة الشهادية هاته المؤدية إلى إيمانهم بالإلكترونات (على سبيل المثال، أولئك الموجودين في الجماعة العلمية) يؤمن عقلانيًا بالإلكترونات على نحو استدلالي على أساسٍ من الحجج الجيدة. يقول هذا النوع من اللااستدلالية المطبَّق على الاعتقاد الديني - أُطلِق عليه "اللااستدلالية الضعيفة فيما يخصّ الاعتقاد الديني" (WNR) - إنه يمكن أن يكون هناك اعتقاد ديني عقلاني على نحو غير استدلالي ولكن ذلك فقط إذا كان يعتمد بشكل مناسب من خلال الشهادة على اعتقاد ديني عقلاني على نحو استدلالي لشخص آخر تَشكَّل على أساسٍ من الحجج

(4) هناك موقفان رئيسان في إبستمولوجيا الشهادة: الاختزالية (المستوحاة من هيوم)، التي تصر على أن الاعتقاد العقلاني عبر الشهادة يجب أن يكون استدلاليًا (باستخدام مصادر اعتقاد أخرى لاستنتاج موثوقية الشهادة قبل تصديق مخرجاتها)، واللااختزالية (المستوحاة من ريد)، التي تسمح للاعتقاد العقلاني عبر الشهادة بأن يكون غير استدلالي. انظر ليونارد (2021) ولاكي (2017) للاطلاع على بعض المناقشات حول الرؤى المختلفة هاته عن الشهادة. إن مناقشة الشهادة في هذا الفصل تَعتبر صدق النزعة اللااختزالية أمرا مفروغا منه.

الجيدة. تكمن الصعوبة، فيما يخص مبحثنا هنا، في أنّ الإبستمولوجيا الإصلاحية لا تتفق مع WNR بإصرارها على أنّ الاعتقاد الديني لـ ش بأنّ ع يمكن أن يكون عقلانيًا على نحو غير استدلالي حتى لو لم يكن هناك شخص ما في السلسلة الشهادية المؤدية إلى الاعتقاد الديني لـ ش بأنّ ع يعتقد اعتقاداً عقلانيًا على نحو استدلالي بـ ع (وحتى لو كان الاعتقاد الديني لـ ش بأن ع لا يعتمد على الشهادة ألبتة)[5]. وهكذا، فإنّ الحكاية البسيطة للإبستمولوجيا الإصلاحية تمثّل إشكالية بقدر ما تُصنِّف الـ WNR كمثال للإبستمولوجيا الإصلاحية في حين يرفض الإبستمولوجيون الإصلاحيون الـ WNR في الواقع.

ومن أجل فهم الصعوبة الثانية في الحكاية البسيطة للإبستمولوجيا الإصلاحية، لاحِظ أنّ بعض معارضي الإبستمولوجيا الإصلاحية يسمحون (على عكس الـ WNR) بإمكانية وجود اعتقادات دينية عقلانية غير استدلالية لا تعتمد شهاديًا على اعتقادات دينية عقلانية على نحو استدلالي[6]. لكنهم يضيفون (على نحو معقول) أنّ هذا إنما يمكن أن يحدث إذا كان بطلانها يتمثّل في أنّ الشخص الذي يحمل تلك الاعتقادات الدينية غير الاستدلالية يكون أو ينبغي أن يكون على دراية بمبطِلها غير القابل للإبطال[7]. تنشأ هذه المشكلة لأنّ هذه الرؤية - التي يمكن أن نُطلق عليها "اللااستدلالية المعتدلة فيما يخصّ الاعتقاد الديني" (MNR) - يمكن أن يؤيدها أولئك الذين يصرّون على أنّ جميع الأشخاص المتفكرين والمطّلعين يكونون أو ينبغي أن يكونوا على دراية بالمبطِلات-غير-القابلة-للإبطال لاعتقاداتهم الدينية

---

(5) يعارض ويكسترا (Wykstra 1998) الإبستمولوجيا الإصلاحية المفهومة على هذا النحو، على الرغم من أنه يقبل بصدق الـ WNR.

(6) لذا، فإنّ المشكلة مع هؤلاء المعارضين، من منظور الإبستمولوجيا الإصلاحية، ليست هي عين المشكلة مع الـ WNR.

(7) إنّ المبطِل الذي يبطِل الاعتقاد هو، بشكل تقريبي، ذلك السبب الوجيه للظن بأنّ ذلك الاعتقاد إما باطل أو تشكّل على نحو غير جدير بالثقة. أما المبطِل غير القابل للإبطال فهو، بشكل تقريبي، ذلك المبطِل الذي لا يَبْطُل في حد ذاته بالدراية بالأسباب الوجيهة للظن بأنّ ذلك المبطِل خاطئ أو غير جدير بالثقة.

غير الاستدلالية، وهو ما يمنع كل هذه الاعتقادات من أن تكون عقلانية. لكنّ الإبستمولوجيين الإصلاحيين ينكرون أن يكون لدينا سبب وجيه للاعتقاد بأنّ جميع الأشخاص المطّلعين والمتفكرين ممنوعون من امتلاك اعتقادات دينية عقلانية على نحو غير استدلالي. بالنظر إلى أنّ الـ MNR تتوافق مع معارضة الإبستمولوجيا الإصلاحية بهذه الطريقة، فإنها لا تُصوِّر بشكل كافٍ ماهية الإبستمولوجيا الإصلاحية، على الرغم من أنّ الـ MNR (على غرار WNR) تسمح بإمكانية وجود اعتقاد ديني عقلاني على نحو غير استدلالي[8]. وهكذا، هناك سبب آخر يجعل الحكاية البسيطة للإبستمولوجيا الإصلاحية إشكالية يتمثّل في أنها تُصنِّف الـ MNR كمثال للإبستمولوجيا الإصلاحية على الرغم من حقيقة أنه يمكن للمرء أن يؤيد الـ MNR مع رفضه الإبستمولوجيا الإصلاحية.

في ضوء هاتين الصعوبتين أمام الحكاية البسيطة للإبستمولوجيا الإصلاحية، تأمّل فيما سأسميه "اللااستدلالية القوية فيما يخصّ الاعتقاد الديني" (SNR):

> SNR: (1) يمكن أن يكون الاعتقاد الديني غير الاستدلالي للشخص ش بأنّ ع عقلانيًا حتى لو لم يكن هناك شخص ما في سلسلة الشهادة المؤدية إلى اعتقاد ش بأنّ ع يعتقد اعتقادًا عقلانيًا على نحو استدلالي بـ ع (في الواقع، حتى لو لم يكن اعتقاد ش بأنّ ع مبنيًا على الشهادة ألبتة)؛ و(2) ليس لدينا سبب وجيه لإنكار وجود كثير من الحالات الفعلية للاعتقادات الدينية العقلانية على نحو غير استدلالي التي يتبنّاها أشخاص متفكِّرون ومطَّلِعون جيدًا يكون بطلانها متمثلاً في أنّ هؤلاء الأشخاص يكونون أو ينبغي أن يكونوا على دراية بوجود مبطِل غير-قابل-للإبطال لهذه الاعتقادات[9].

---

(8) يسمح غولدبرغ (Goldberg 2014)، على الأقل من أجل الجدال، باحتمالية أن تكون الـ MNR صحيحة ولكنه لا يزال يعارض الإبستمولوجيا الإصلاحية بهذه الطريقة بالضبط.

(9) يمكن أن نضيف أنه وفقًا لـ SNR، إن بعض الاعتقادات التي تقول الفقرة (1) إنها يمكن أن تكون عقلانية هي أيضًا اعتقادات تقول الفقرة (2) إنها تكون عقلانية بالفعل (أو على الأقل ليس لدينا سبب وجيه لإنكار أنها عقلانية بالفعل).

إنّ SNR أقرب إلى ما يتمسّك به الإبستمولوجيون الإصلاحيون بالفعل. وعلى ذلك، سيتم فهم الإبستمولوجيا الإصلاحية في هذا الفصل على أنها تكافئ الـ SNR[10].

نظرًا إلى إنّ الإبستمولوجيين الإصلاحيين الأكثر تأثيرًا (أمثال، ويليام ألستون وألفين بلانتينغا) هم من الخارجانيين المشهورين في الإبستمولوجيا، فقد ضُلِّلَ بعض الناس في الاعتقاد بأنّ الإبستمولوجيا الإصلاحية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بكونها ذات نزعة خارجانية في الإبستمولوجيا. (الخارجانيون في الإبستمولوجيا هم أولئك الذين يعتقدون أنّ اعتقاداتنا يمكن أن تكون عقلانية حتى لو لم نكن على دراية بما يؤيد تلك الاعتقادات، والداخلانيون هم أولئك الذين يعتقدون أنّ اعتقاداتنا لا يمكن أن تكون عقلانية إلا إذا كنا على دراية بما يؤيدها[11]. ومع ذلك، فقد أظهرَ كريس تاكر (2011) أنّ الإبستمولوجيا الإصلاحية يمكن أن تزدهر في تربة داخلانية[12]. وهكذا، يعتقد بعض الإبستمولوجيين الإصلاحيين (الداخلانيين والخارجانيين على حد سواء) أنّ الاعتقاد الديني غير الاستدلالي مناسب معرفيًا بحكم كونه لا يعتمد بشكل استدلالي على اعتقادات أخرى عبر الحجة وإنما يعتمد بشكل غير استدلالي على نوع ما من الخبرة الواعية، وهو أيضًا ما يعتقد به كثير من الإبستمولوجيين (الداخلانيين والخارجانيين) فيما يخصّ الاعتقادات الإدراكية الحسية[13]. ويعتقد إبستمولوجيون إصلاحيون آخرون - عادة الخارجانيون - أنّ

(10) مع الشرط المذكور سابقًا، قد يتحدث بعض الإبستمولوجيين الإصلاحيين عن الفضائل المعرفية الأخرى، مثل الإذن أو التسويغ أو الاستحقاق بدلاً من الحديث عن العقلانية.

(11) للاطلاع على مزيد من التفاصيل حول ماهية الداخلانية والخارجانية في الإبستمولوجيا، انظر Alston (1989a) وBermann (2006: ch. 1).

(12) بالنظر إلى تركيز ولترستورف (انظر كتابه 2010) على الاستحقاق غير الاستدلالي للاعتقادات الدينية - وهو ما يتطلب، بشكل أساسي، أن يتم الاحتفاظ بها وفقًا لواجبات المعتقِد المعرفية والتزاماته - فإن نسخته من الإبستمولوجيا الإصلاحية يمكن أيضًا تفسيرها على أنها داخلانية (على الأقل من لدن أولئك الذين يعتقدون أننا بشكل عام نكون على دراية أو يمكن بسهولة أن نصبح على دراية بما إذا كنا نعتقد بما يتفق وواجباتنا المعرفية والتزاماتنا).

(13) الموضع الذي يختلف فيه الخارجانيون والداخلانيون عن بعضهما بعضًا هو أنّ

الاعتقاد الديني غير الاستدلالي (على غرار الأنواع الأخرى من الاعتقاد غير الاستدلالي) يمكن أن يكون مناسبًا معرفيًا حتى لو لم يستند إلى أي حالة عقلية واعية ألبتة.

في الحالات التي يعتقد فيها الإبستمولوجيون الإصلاحيون أنّ الاعتقادات الدينية العقلانية غير الاستدلالية مبنية على حالات عقلية واعية، ما هي أنواع الحالات العقلية الواعية التي يعتقدون أنها تستند إليها؟ أحد أنواع الأدلة الخبراتية للاعتقاد المؤلِّه غير الاستدلالي هو الخبرة الدينية الدرامية المتضمِّنة، على وجه الخصوص، الخبرة الإدراكية التي تُعتبر عن الله[14]. يتألف النوع الآخر الأكثر- دنيوية من الأساس الخبراتي للاعتقاد المؤلِّه، جزئيًا، من حالات التَّبَدِّي المؤلِّهة. (حالة التَّبَدِّي هي الخبرة الواعية التي تمرّ بها عندما يبدو لك أنّ شيئًا ما هو الحال؛ لها إحساس حالة ذهنية ما "يَكشفُ محتواها كيف تكون الأشياء في الواقع"[15]. يمكن أن تُثار حالات التَّبَدِّي المؤلِّهة العادية - أي، حالات التَّبَدِّي المخبورة على نحو شائع عن الله - بأشياء كثيرة[16]. وقد تكون ناجمة عن أشياء

الإبستمولوجيين الإصلاحيين الخارجانيين سيعتقدون أنّ هذه الأنواع من الاعتقادات الإدراكية الحسية والدينية غير الاستدلالية هي عقلانية بحكم حقائق من قبيل أنها تشكّلت على نحو موثوق أو بما يتفق والوظيفة السليمة، في حين سيعتقد الإبستمولوجيون الإصلاحيون الداخلانيون أنها عقلانية بحكم حقائق من قبيل أنها تلائم دليل المعتقِد (الذي يمكن الوصول إليه داخليًا).

(14) هذا النوع من الخبرات هو ما ركز عليه ألستون (1991).

(15) يعود الاقتباس إلى (9-298 :1998) Tolhurst، الذي يؤكد على الفينومينولوجيا الحضورية لحالات التَّبَدِّي المتمثلة في الشعور بأنّ محتواها القضوي يُقدّم إليك على أنه صحيح. للاطلاع على مزيد من المناقشات حول ماهية حالات التَّبَدِّي، انظر (45-131 :2021) Bergmann.

(16) يبدو أن بلانتينغا لديه حالات تَبَدٍّ مؤلِّهة في ذهنه (3-182 :2000b) عندما يناقش طبيعة الأدلة التجريبية المتضمنة في عمل حاسة الألوهية، التي تُنتج الإيمان غير الاستدلالي بالله. يشير هناك إلى أن العنصر المشترك لمثل هذه الأدلة هو الخبرة العقائدية التي يبدو أنها ذلك النوع من الخبرة الذي ينطوي عليه امتلاك حالة تَبَدٍّ ما. فيما يخص رؤى بلانتينغا عن الأدلة العقائدية، انظر (3-190 :1993a and 11-110 :2000b) Plantinga.

تنبع سببيًا من الخبرة الواعية وتختلف عنها، منها أشياء مثل الفاعلية المباشرة لله (هذه إحدى طرق التفكير في بعض الأمثلة على الأقل لما يسمّيه التراث المسيحي بـ "شهادة الروح القدس"). ولكن يمكن أيضًا أن تثيرها خبرات أخرى، مثل الشعور بالذنب أو المسامحة أو الخوف اليائس أو الامتنان؛ يمكن أن تكون المثيرات الأخرى خبرات الرهبة عند إدراك عَظَمة المحيطات أو الجبال أو السماء وجلالها[17]. هناك طريقة أخرى يمكن أن تنشأ بها حالات التَّبَدِّي المؤلِّهة وهي أن تكون استجابة لشهادة الآخرين المنطوقة أو المكتوبة: فنحن نواجه الشهادة، وما يقال فيها يبدو ببساطة صحيحًا[18]. يمكن أن تنجم حالات التَّبَدِّي المؤلِّهة أيضًا عن اجترار ما تعلّمناه عن التعقيد والغموض والأصول المحتملة للعالم الطبيعي والعقل البشري[19]. وهكذا، فإنّ الدليل على هذا النوع من الاعتقاد المؤلِّه غير الاستدلالي لا يلزم أن يتألف من حالات التَّبَدِّي المؤلِّهة وحدها. يمكن أن يشمل أيضًا الملاحظات والخبرات والأدلة الشهادية والتأملات بالإضافة إلى ذكريات عن تلك التي تَنتج استجابة لها حالات تَبَدٍّ مؤلِّهة على نحو غير استدلالي. بهذه الطريقة، يمكن أن يكون الإيمان غير الاستدلالي بالله على غرار الإيمان غير الاستدلالي بالحالات العقلية للآخرين: في كل حالة، هناك حالة تَبَدٍّ ذات الصلة (عن الله أو عن الحالات العقلية للآخرين)؛ وفي كل حالة غالبًا ما تكون هناك أنواع أخرى من الخبرة تُثير حالات التَّبَدِّي تلك (أي، الخبرات المذكورة للتو التي تثير حالات التَّبَدِّي المؤلِّهة؛ أو الخبرات الإدراكية لتعبيرات الوجه ولغة الجسد ونبرة الصوت التي تثير حالات تَبَدٍّ عن الحالات العقلية للآخرين).

---

(17) Plantinga (2000b: 174).

(18) كما يكتب بلانتينغا (2000ب: 250): "إننا نقرأ الكتاب المقدس أو شيئًا يقدم تعاليم مقدسة أو نسمع الإنجيل يُوعظ به أو يُخبرنا به والدينا أو نواجه تعليمًا مقدسًا بوصفه استنتاجًا من حجة ما (أو يمكن تصوره حتى بوصفه موضوعًا للسخرية) أو بطريقة ما أخرى نواجه تصريحًا بالكلمة. ما يقال يبدو ببساطة صحيحًا؛ يبدو مقنعًا؛ يجد المرء نفسه يقول: "نعم، هذا صحيح، هذه هي حقيقة الأمر؛ هذه حقًا كلمة الرب».

(19) Peirce (1965 [1908]).

2.1.3 المراحل الثلاث في تطوّر الإبستمولوجيا الإصلاحية

بدأت المرحلة الأولى من الإبستمولوجيا الإصلاحية (في شكلها المعاصر) في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن العشرين بعمل ألفين بلانتينغا ونيكولاس ولترستورف ووليام ألستون. وسرعان ما أدّى هذا إلى أول تصريحات محدَّدة عن هذه الرؤية في مجلد الإيمان والعقلانية الصادر عام 1983، مع أوراق بحثية كتبها الثلاثة المذكورين للتو وعدد من المؤلفين الآخرين أيضًا[20]. كان أحد الأهداف الرئيسة لهذه التصريحات المبكرة، كما يؤكد ولترستورف (2001a: 345) "التطهير-بالفرشاة" من النوع الذي قدّمه توماس ريد ردًّا على أسلافه. فبشكل تقريبي، أصرّ ديكارت ولوك على أنّ تسويغ الاعتقادات الإدراكية الحسية يتطلب حججًا استنباطية أو احتمالية جيدة للدفاع عن موثوقية الإدراك الحسي، حجج لا تأخذ إلا ما هو مؤكد كمقدّمات (حيث ما هو مؤكد هو ما نعرفه على نحو أفضل ما يكون من خلال الاستبطان والحدس القبلي وربما الذاكرة الواضحة قصيرة المدى). كان ردُّ ريد هو تسليط الضوء على العواقب غير المقبولة لرؤى ديكارت ولوك هاته والإصرار على أنه يمكننا الاعتماد على الإدراك الحسي كمصدر للاعتقاد غير الاستدلالي المسوَّغ بصرف النظر عن أي تحقق مستقل لموثوقيته باستعمال مصادر اعتقاد أخرى[21]. كان التطبيق على الحالة الدينية واضحًا: ادّعى الإبستمولوجيون الإصلاحيون أنّ مصادر اعتقاداتنا الدينية غير الاستدلالية يمكن الاعتماد عليها عقلانيًا لإنتاج اعتقادات دينية غير استدلالية مسوَّغة دون التحقق أولاً على نحو مستقل من موثوقيتها باستعمال مصادر اعتقاد أخرى. كان هناك كثير من السجال حول المشاكل المرتبطة بالتأسيسانية الكلاسيكية لديكارت ولوك والعلاقة بين هذه التأسيسانية الكلاسيكية ومعارضة الإبستمولوجيا الإصلاحية[22]. وهكذا، كشفت

---

(20) للاطلاع على ملخصات مفيدة عن هذا التاريخ المبكر، انظر Plantinga (1985: 55-64) وWolterstorff (2001a: 334-45).

(21) انظر Wolterstorff (1996, and 2001b).

(22) انظر Plantinga (1983) وWolterstorff (1983a).

هذه المرحلة المبكرة من الإبستمولوجيا الإصلاحية عن الافتراضات الإشكالية للنزعة الاستدلالية بشأن الاعتقاد الديني وجادلت ضدها من أجل إفساح المجال أمام النزعة اللااستدلالية بشأن الاعتقاد الديني.

بمجرّد اكتمال هذا التطهير السلبي، مُهِّد الطريق للمرحلة الثانية من التطوير التي تتألف من عدد من التفسيرات الإيجابية المحدَّدة للإبستمولوجيا الإصلاحية. وقد كان أكثرها قوة وتأثيرًا ما قدّمه ألستون وبلانتينغا[23]. دافعَ ألستون في كتابه *Perceiving God* الصادر عام 1991 عن الرؤية القائلة إنّ الخبرة الإدراكية الحسية المفترَضة عن الله تقدّم مساهمة مهمة في تسويغ الاعتقاد الديني. الفكرة هي أنه، بحكم كوني على دراية ظاهريًا (بطريقة إدراكية حسية) بأنّ الله يفعل شيئًا ما حاليًا أو يمتلك بعض الصفات، يمكن أن أكون مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ الله يفعل ذلك الشيء أو أنّ الله يمتلك تلك الصفات. وكما أنّ الاعتقادات الإدراكية الحسية العادية مسوَّغة على نحو غير استدلالي، كذلك يمكن تسويغ هذه الاعتقادات الدينية على نحو غير استدلالي. يطرح بلانتينغا تفسيره الإيجابي للاعتقاد الديني المأذون به أو المرخَّص به على نحو غير استدلالي في كتابه الصادر عام 2000 بعنوان "الاعتقاد المسيحي المرخَّص به"، وهو الطرف الثالث في ثلاثيته عن "الإذن أو الترخيص"[24]. يقترح فيه نموذجًا (يسميه "نموذج A/C الموسَّع" لأنه مستوحى من الأكويني [Aquinas] وكالفن [Calvin])، وفقًا لهذا النموذج يَنتج الاعتقاد المسيحي على نحو غير استدلالي من خلال عملية معرفية (أي، الشهادة الداخلية لروح

---

(23) قدم ولترستورف نسخته عن الإبستمولوجيا الإصلاحية في Wolterstorff (1995a, 1995b, 1999) وفي أوراق أخرى في كتاب له صدر عام 2010. ركّز تفسيره على الاستحقاق بدلاً من التركيز، على غرار بلانتينغا، على الإذن أو، على غرار ألستون، على التسويغ. لم تحظَ نسخة والترستورف عن الإبستمولوجيا الإصلاحية بالاهتمام نفسه أو التأثير نفسه كما هو الحال مع كتب ألستون وبلانتينغا المناقشة في النص الرئيس.

(24) انظر أيضًا Plantinga (1993a and 1993b)، وهما أول اثنين في ثلاثيته عن "الإذن أو الترخيص"، وكذلك كتابه الصادر عام 2015، وهو نسخة أقصر وأسهل من بلانتينغا (2000b).

القدس) تعمل بشكل سليم في بيئة معرفية مناسبة، وفقا لخطة تصميمية تسعى على نحو موفّق إلى الحقيقة[25]. إذا كان هذا النموذج صحيحًا، فإنّ الاعتقاد المسيحي مرخّص به (أي إنه يحتوي على ما يكفي مما هو مطلوب لتحويل الاعتقاد الصادق إلى معرفة) - أو على الأقل هذا هو الحال في ضوء تفسير الترخيص الذي تم الدفاع عنه في بلانتينغا (1993a). زيادة على ذلك، على الرغم من أنّ بلانتينغا لم يدافع إلا عن الإمكانية المعرفية لهذا النموذج، فإنه ادّعى أيضًا أنه من المحتمل للغاية أن يكون هذا النموذج أو شيء من هذا القبيل صحيحًا، إذا كان الاعتقاد المسيحي صحيحًا. لم يؤكد ألستون (1991) ولا بلانتينغا (2000b) صراحة على أنهما يمثّلان "الإبستمولوجيا الإصلاحية"؛ ولكن هذه الكتب كانت تدافع بوضوح عن الـ SNR (أي، اللااستدلالية القوية فيما يخصّ الاعتقاد الديني)، على الرغم من أنها لم تستعمل هذا العنوان أيضًا.

أما المرحلة الثالثة من الإبستمولوجيا الإصلاحية فتتألف من مجموعة متنوعة من الطرق التي تمّ من خلالها توسيع هذه الرؤية وتطويرها بمزيد من التفصيل منذ عام 2000. في القسم التالي، سأصف بإيجاز خمسة من هذه التطورات.

3.1.3 التطورات الخمسة الحديثة في الإبستمولوجيا الإصلاحية

الأول، أصبح فهم العلاقة بين الإبستمولوجيا الإصلاحية والحجج المؤلِّهة التقليدية دقيقًا على نحو متزايد. على الرغم من وجود مؤيدين للإبستمولوجيا الإصلاحية

(25) نوقش نموذج A/C الموسَّع، الذي يركز على عمل الروح القدس، في بلانتينغا (2000b: Ch. 8). أما نموذج A/C الأصلي غير-الموسَّع، الذي لا يركز على ترخيص الاعتقاد المسيحي على وجه التحديد وإنما على الاعتقادات المؤلِّهة الأعم، فقد نوقش في بلانتينغا (2000b: Ch. 6). لم يكن التركيز في الحالة الأخيرة منْصباً على شهادة الروح القدس بل على عمل المَلَكَة المعرفية التي يسميها بلانتينغا (متبعًا جون كالفين) "الحاسة الإلهية". الفكرة المستخدمة هنا ليست مستوحاة من كالفن فحسب بل أيضًا من الأكويني ورسالة بولس في العهد الجديد إلى أهل رومية التي وفقًا لها يمتلك البشر معرفة عن الله مغروسة فيهم بحكم طبيعتهم (على الرغم من أن هذه المعرفة غالبًا ما تكون مشوشة ومختلطة بدرجات متفاوتة).

يعبِّرون عن ازدرائهم التام للحجج المؤلِّهة، فإنّ النهج الأكثر اعتيادًا للإبستمولوجيين الإصلاحيين هو النظر إلى الحجج المؤلِّهة التقليدية بوصفها ذات قيمة حتى لو لم تكن ضرورية أو مقنعة تمامًا[26]. كان الاعتقاد السائد هو أنّ قيمتها تكمن في المساعدة التي تقدّمها في درء الاعتراضات على الاعتقادات المؤلِّهة وفي إثبات للمشككين أنّ النزعة المؤلِّهة هي على الأقل منافس قوي على ولائنا، بالنظر إلى أنّ أفضل الحجج المؤيدة لها لا تقل إقناعًا عما يمكن أن تكون عليه الحجج الفلسفية المؤيدة للمواقف المثيرة للجدل (وهذا يعني أنها أقل من أن تكون مقنعة تمامًا). ومع ذلك، فقد طوَّر ستيفن إيفانز (2010) وديل راتش (Del Ratzsch 2003) وبلانتينغا (2011: الفصل 8) منظورا إبستمولوجيًا إصلاحيًا مختلفًا حول الحجج المؤلِّهة. اقتراحهم هو أنّ كثيرًا من الحجج المؤلِّهة القياسية (على سبيل المثال، حجج التصميم، والحجج الكونية، والحجج الأخلاقية) تأخذ التبصّرات التي تكون أقوى عندما تحدث على نحو غير استدلالي وتصوغها في "قالب استدلالي". خذ بعين الاعتبار هذه المشابهة، قدرة الإنسان على تمييز انفعالات الآخرين من خلال إدراك تعابير وجوههم ونبرة صوتهم ولغة جسدهم. إنّ الاعتقادات المتشكّلة بهذه الطريقة عن الحالات العقلية للآخرين تُعتبر على نطاق واسع عقلانية وغير استدلالية على حد سواء. إذا بُذل جهد لترجمة ما يحدث عندما نُشكِّل اعتقادات قائمة-على-الإدراك-الحسي عن الحالات العقلية للآخرين إلى ما له صورة برهان أو حجة - ربما كالحجج التي تهدف إلى إثبات وجود عقول أخرى تمرُّ بحالات عقلية محددة - فإنّ النتيجة ستكون غير مبهرة. إذ سَيُسيء ذلك تمثيل ما يحدث بالفعل، بالنظر إلى أنّ مثل هذه الاعتقادات تتشكّل على نحو غير استدلالي

---

(26) يستشهد بلانتينغا (1983: 68-71) بكارل بارث بوصفه شخصًا صديقًا للإبستمولوجيا الإصلاحية يعارض الاعتماد على الحجج المؤلِّهة. يتجلى موقف بلانتينغا الإيجابي إلى حد ما (حتى لو لم يكن متحمسًا تمامًا) تجاه الحجج المؤلِّهة في كتابه (2018 [1986])، الذي ألهم ولز ودوجيرتي (Walls & Dougherty 2018) - وهو عبارة عن مجموعة من الأوراق البحثية التي تُطوِّر دزينتين (أو نحو ذلك) من الحجج المؤلِّهة التي حُدِّدَت عند بلانتينغا (2018 [1986]).

وليس على نحو استدلالي؛ وسيقلل من قيمة الجودة المعرفية للاعتقادات المتشكّلة على هذا النحو، بالنظر إلى أنّ الحجج الناتجة قد تبدو ضعيفة للغاية (بسبب حقيقة أنها لن تكون مقنعة للمشككين في العقول الأخرى). النقطة التي أثارها إيفانز وراتش وبلانتينغا هي أن شيئًا مشابهًا يحدث مع الحجج المؤلِّهة التقليدية. إذ في صياغتها على صورة حجج، تكون بعيدة كل البعد عن البراهين القاطعة بشأن استنتاجاتها. لكنّ أفضلها يجسّد التبصّرات المركزية المتضمَّنة في الميول الطبيعية غير الاستدلالية الخاصة بتكوين-اعتقاد-مؤلِّه التي يسلِّط الإبستمولوجيون الإصلاحيون الضوء عليها.

الثاني، يُنظر إلى علم الدين المعرفي (CSR) على أنه مصدر مفيد محتمل لفحص الإبستمولوجيا الإصلاحية ودعمها ونقدها وتطويرها. يفترض كل من CSR والإبستمولوجيا الإصلاحية أنّ الإيمان بالله أو الآلهة يُنتَج بشكل غريزي وغير تفكّري من خلال آليات تكوين-الاعتقاد تكون غير استدلالية وطبيعية ومنتشرة على نطاق واسع لدى البشر. ولكن داخل الـ CSR، لا تزال هناك أسئلة حول أصل المَلَكَة المحتملة لإنتاج الإيمان بالله أو الآلهة وموثوقيتها وهدفها. هناك طرق تبْني على نتائج CSR لإثارة اعتراضات على الإبستمولوجيا الإصلاحية[27]. وبالمثل، هناك طرق يمكن من خلالها تكييف نتائج CSR بوساطة الإبستمولوجيا الإصلاحية وربما حتى استعمالها لتقديم تفسيرات لكيفية عمل آليات تكوين-الاعتقاد التي تثيرها الإبستمولوجيا الإصلاحية[28]. لا تزال أبحاث CSR وتقييم آثارها على الإبستمولوجيا الإصلاحية في حالة تغيّر مستمر وكثير من العمل في طور التنفيذ.

الثالث، اقترح مايكل ريا تفسيرًا لتكوين الاعتقاد المؤلِّه غير الاستدلالي نقرأ بموجبه عقل الربّ من خلال الإدراك الحسي للعالم الطبيعي بالطريقة نفسها التي

---

(27) انظر Marsh (2013), Davis (2020), De Cruz & De Smedt (2013).

(28) انظر Clark and Barrett (2010, 2011), Murray (2009), Murray and Goldberg (2009), and Visala (2020).

نقرأ بها عقول البشر الآخرين من خلال الإدراك الحسي لأجسامهم[29]. يبيّن ريا أنّ بعض الخبرات الإدراكية الحسية متأثرة معرفيًا. على سبيل المثال، يرى الشخص الذي تعلّم قراءة اللغة الروسية أنّ الحروف الكريلية أو السيريلية ذات معنى في حين قد يراها الآخرون على أنها تمايلات لا معنى لها؛ وبالمثل، فإنّ فنّي الموجات فوق الصوتية المدرَّب يختبر البقع على شاشته على أنها أطراف الجنين في حين لا يرى الآخرون إلا بقعًا. في مثل هذه الخبرات المتأثرة معرفيًا، تتأثر الطريقة التي يتعامل بها المرء تلقائيًا مع خبرته بما هو أكثر من مجرّد الخبرة الخامّة نفسها. في بعض الأحيان نُزوَّد بهذا العنصر المعرفي المضاف (الذي يؤثر على كيفية تعاملنا مع خبراتنا الحسية) عن طريق التدريب، كما هو الحال في أمثلة قراءة النص الروسي أو الموجات فوق الصوتية. وفي أحيان أخرى، قد تُجْبَل عقولنا على هذا العنصر المعرفي المضاف كما هو الحال عندما يبدو أننا (حتى كأطفال رُضَّع) نميِّز عبر الإدراك الحسي الحالات العقلية للآخرين؛ من الواضح أنّ هذه الجَبْلة [hardwiring] هي شيء زائد على الخبرة الخامّة، نظرًا إلى أنه ليس كل شخص يتمتع بها (على سبيل المثال، هناك أشخاص ضمن طيف التوحّد يمنعهم العمه الانفعالي-الاجتماعي من تمييز انفعالات الآخرين بشكل فعال، على الرغم احتفاظهم بخبرتهم الإدراكية الحسية الخامّة). يقترح ريا أنه كما أنّ خبرتنا عن الحالات الانفعالية للعقول البشرية الأخرى (ربما غير المادية) ترجع إلى خبرة متأثرة معرفيًا عن محفزات طبيعية بحتة، كذلك إنّ خبرتنا عن عقل الربّ (التي توفّر الأساس للاعتقادات المؤلِّهة غير الاستدلالية) ترجع إلى خبرة متأثرة معرفيًا عن المحفزات الطبيعية البحتة.

رابعًا، يقدّم بيرغمان (2017) وصفًا لكيفية لعب الحدس المعرفي دورًا مهمًا في تفسير عقلانية كل من الاعتقادات الدينية غير الاستدلالية والاعتراضات على مثل هذه الاعتقادات. (الحدوس المعرفية هي حالات تَبْدُّ حول القيمة المعرفية -

---

(29) انظر (Rea (2018: chs. 6-7, esp. pp. 130-5. ملاحظة: لا يقصد من هذا القياس اقتراح أنّ العالم الطبيعي هو جسد الرب.

مثل العقلانية - على غرار كون الحدوس الأخلاقية حالات تَّبَدٍّ حول القيمة الأخلاقية[30]. في أول عمل لبلانتينغا حول الإبستمولوجيا الإصلاحية، سلّط الضوء على ادعاء رودريك تشيشولم بأنّ جهودنا لفهم طبيعة العقلانية توجّهها نماذج الاعتقاد العقلاني التي نستدعيها في أذهاننا عندما نبدأ التنظير: نحن نأخذ بعين الاعتبار أمثلة الاعتقادات التي تلفتنا بوصفها عقلانية والاعتقادات التي تلفتنا بوصفها غير عقلانية ثم نحاول تحديد ما هو مشترك بين الاعتقادات الأولى وتفتقر إليه الاعتقادات الأخيرة[31]. وقد أشار بلانتينغا إلى أنه من خلال القيام بذلك، فأنّ كثيرًا من المؤلّهين سيدرجون، على نحو معقول، اعتقاداتهم المؤلّهة غير الاستدلالية ضمن أمثلة الاعتقادات التي تلفتهم بوصفها عقلانية[32]. يؤكد بيرغمان (2017) أنّ هذه التقييمات - المتعلقة بأي الاعتقادات يُعدّ عقلانيًا وأيها ليس كذلك - تلعب دورًا دليليًا حاسمًا في الرد على الاعتراضات الريبية على الاعتقاد الديني وعلى الخلافات حول المسائل الدينية. يتمتع كثير من المؤلهيّن (وإن لم يكن جميعهم) بحدس معرفي، وأحيانًا بحدس معرفي قوي، يدعم عقلانية اعتقاداتهم المؤلّهة غير الاستدلالية. وكما يمكن إحباط الاعتراضات الريبية على الإدراك الحسي أو الذاكرة أو الحدس القبلي من خلال الحدس المعرفي القوي الذي يدعم عقلانية الاعتقادات الإدراكية الحسية واعتقادات الذاكرة والاعتقادات القبلية غير الاستدلالية، كذلك يمكن أيضًا إبطال الاعتراضات الريبية على عقلانية الاعتقادات المؤلّهة غير الاستدلالية من خلال حدس معرفي قوي يدعم عقلانية مثل هذه الاعتقادات المؤلّهة[33]. مع أخذ هذا في الاعتبار، يسَعنا أن نرى أنّ الخلاف الديني من الممكن تفسيره جزئيًا بحقيقة أنّ المنخرطين في هذه النزاعات يمتلكون

---

(30) انظر المقطع الأخير في القسم 1,1,3 لأجل الاطلاع على مناقشة حول ماهية حالات التَّبَدّي.

(31) لاحِظ أنّ قول إنّ اعتقادًا ما يلفتنا بوصفه عقلانيًا أو غير عقلاني يعني الإبلاغ عن حدس معرفي - حالة تَّبَدٍّ حول القيمة المعرفية.

(32) انظر (8-75 :1983 and 61-59 :1980) Plantinga حيث يوضح هناك هذه النقطة، مستشهدًا بـ Chisholm (1982).

(33) للاطلاع على مناقشة للطريقة التي يمكن بها للحدوس المعرفية القوية أن تحبط الريبية الجذرية

أدلة مختلفة: فعلى وجه الخصوص، غالبًا ما يكون لدى المؤلِّهين (كدليل ذي صلة) حدوس معرفية حول الاعتقادات المؤلِّهة تختلف تمامًا عن الحدوس المعرفية التي امتلكها أولئك الذين اعترضوا على الاعتقاد المؤلِّه بوصفه كاذبًا أو غير عقلاني؛ لذا، فهذه ليست حالة يتشارك فيها كِلا طرفيّ الخلاف في جميع الأدلة ذات الصلة[34]. وهكذا، فإنّ فهم دور الحدوس المعرفية التي امتلكها أولئك الذين لديهم اعتقادات دينية غير استدلالية (وفهم الحدوس المعرفية المختلفة التي امتلكها أولئك الذين يعترضون على مثل هذه الاعتقادات) يمكن أن يسلّط الضوء على الحالات التي تمثِّل الإبستمولوجيا الصلاحية أو تعارضها.

الأخير، تأمَّل في "التحوّل الاجتماعي" الأخير في الإبستمولوجيا الدينية الذي أبرزته أعمال جون غريكو وآخرين[35]. في أوائل التسعينيات، شعرت ليندا زاغزيبسكي بالقلق بشأن ما اعتبرته تأكيداتٍ فردية للإبستمولوجيا الإصلاحية[36]. كان أحد مخاوفها هو أنّ الإبستمولوجيا الإصلاحية لم تكن حساسة للجوانب الاجتماعية في تكوين الاعتقاد الديني. ولكن مهما كان مسوِّغ تلك المخاوف فيما يخصّ أفكار الإبستمولوجيا الإصلاحية التي كانت حاضرة في ذهنها، من الخطأ الاعتقاد بأنّ الـ SNR (أي، اللااستدلالية القوية فيما يخص الاعتقاد الديني، أعني، الطريقة التي أفهم بها الإبستمولوجيا الإصلاحية في هذا الفصل) لا تتوافق مع معاملة الطبيعة الاجتماعية للاعتقاد الديني بجدِّية كاملة. على سبيل المثال، يسلّط غريكو (2021: 162) الضوء على حقيقة أنّ الشهادة لها أهمية مركزية مطلقة في تكوين الاعتقاد الديني في الديانات الإبراهيمية. لهذا السبب، من المقبول

بشأن الإدراك الحسي أو الذاكرة أو الحدس القبلي، انظر (Bergmann (2021: chs. 6-8. وللاطلاع على مناقشة لدينامية مماثلة فيما يخص الاعتقاد الديني، انظر (Bergmann (2017.

(34) للمزيد من المناقشات، انظر القسم 3,2,3 في هذا الفصل. وللاطلاع على تفسير حول كيف تلعب الحدوس المعرفية المعارِضة من هذا النوع دورًا مماثلاً في الخلافات حول الريبية الجذرية، انظر (Bergmann (2021: ch. 12.

(35) انظر Greco (2009, 2021: ch. 9), Lackey (2017), and Zagzebski (2021).

(36) انظر Zagzebski (1993).

الإصرار على أنّ أي إبستمولوجيا دينية كافية يجب أن تأخذ في الاعتبار هل الاعتقاد الديني المبني على الشهادة يمكن أن يكون عقلانيًا (وكلًّا من غريكو وزاغزيبسكي على حق في أنّ هذه النقطة لم يتم التأكيد عليها بشكل كافٍ في كثير من السجالات المعاصرة حول الإبستمولوجيا الإصلاحية). ومع ذلك، فإنّ أي إبستمولوجيا للشهادة تسمح (كما يفعل غريكو[37]) بإمكانية أن تكون الاعتقاداتُ غير الاستدلالية المبنية-على-الشهادة عقلانيةً تحت ظروف معيَّنة، يمكن أن تسمح أيضًا بإمكانية أن يكون الاعتقاد الديني غير الاستدلالي المبني-على-الشهادة عقلانيًا ما دام قد استوفى الشروط ذات الصلة. كما ويُثبت غريكو (2021: الفصل 9) أنّ الشروط المطلوبة يمكن أن تستوفيها مثل هذه الاعتقادات الدينية.

هذه التطورات الخمسة ليست سوى بعضًا من الطرق الكثيرة التي تطوَّرت من خلالها الإبستمولوجيا الإصلاحية في مرحلتها الثالثة (بعد عام 2000) بما يتجاوز ما نجده في التصريحات الكلاسيكية عن الرؤية المقدَّمة في المرحلة الثانية.

2.3 الإبستمولوجيا الإصلاحية: الاعتراضات والردود

من المفهوم أنّ هناك الكثير من الاعتراضات على الإبستمولوجيا الإصلاحية. ولكن لن تسمح القيود التي تفرضها المساحة هنا بإجراء مناقشة موجزة إلا لثلاث من المشاكل الأكثر أهمية[38].

1.2.3 الحاجة إلى تأكيد مستقل

مما يُعتقد به على نطاق واسع أنّ الاستبطان (أي، قدرتنا على "النظر إلى الداخل" وإخبار ما يجري في عقولنا) يمكن الاعتماد عليه عقلانيًا دون التحقق أولاً بشكل

---

(37) انظر (Greco (2021: ch. 2-4.

(38) أحد الاعتراضات العدة المهمة التي لن يكون لدي مساحة لمناقشتها في هذا الفصل هو الاعتراض الذي بموجبه تتعارض الإبستمولوجيا الإصلاحية بطرق مهمة مع نتائج الـ CSR. راجع الهامشين 27 و28 للاطلاع على مراجع تناولت هذا الاعتراض والردود عليه.

مستقل من موثوقيته باستعمال مصادر اعتقاد أخرى. ويعتقد كثيرون أنّ توماس ريد كان على حق في إمكانية معاملة الإدراك الحسي بالطريقة نفسها. بَيد أنّ بعض مصادر الاعتقاد ليست على هذا النحو. خذ، على سبيل المثال، ممارسة تأويل مجموعة من الأعراض الجسدية على أنها مظاهر لمرض معيَّن (في حالة لم يكن هذا واضحًا قبل أن تبيّن التطورات الطبية الحديثة هذه العلاقة). يقول الاعتراض الأول على الإبستمولوجيا الإصلاحية إنّ تكوين الاعتقاد الديني غير الاستدلالي أقل شبهاً بالاستبطان والإدراك الحسي وأكثر شبهاً بحالة الاعتقاد بمرض ما استنادًا إلى إدراك أعراض لا تشير بشكل واضح إليه[39].

يشبه الرد إلى حد كبير رد ريد على ديكارت ولوك فيما يتعلق بالإدراك الحسي. تمامًا مثلما أقنعَ الحدس المعرفي ريد بأنّ الاعتقاد الحسي غير الاستدلالي عقلاني دون التحقق بشكل مستقل أولاً من موثوقية الإدراك الحسي عبر مصادر اعتقاد أخرى، كذلك يقنع الحدس المعرفي أيضًا الكثير من الإبستمولوجيين الإصلاحيين بأنّ الاعتقاد الديني غير الاستدلالي عقلاني دون التحقق بشكل مستقل أولاً من موثوقية مصادر اعتقادنا الديني غير الاستدلالي[40]. زيادة على ذلك، كما أكّد بلانتينغا، إذا كانت بعض الديانات صحيحة (ما يعني أنّ تكوين الاعتقاد الديني المناسب معرفيًا يحدث بالطريقة التي تقول تلك الديانات إنه حدث بها - على سبيل المثال، من خلال شهادة الروح القدس وليس من خلال الحجج)، فإنّ امتلاك اعتقاد ديني عقلاني غير استدلالي هو بالضبط ما يجب أن نتوقعه[41].

---

(39) انظر Fales (2003) and Schellenberg (2007: ch. 8).

(40) للاطلاع على تطوير لهذه المقارنة، انظر Bergmann (2017). ليس المقصد أن ريد والإبستمولوجيين الإصلاحيين اعتقدوا صراحة في أنفسهم أنهم يعتمدون على الحدس المعرفي؛ وإنما هم اعتمدوا بالفعل على الحدس المعرفي بالطرق المذكورة.

(41) انظر Plantinga (2000: 188-90). للاطلاع على تعديلات وتحسينات مفيدة بشأن هذا الموقف، انظر Moon (2017).

2.2.3 اعتراض اليقطين العظيم

جوهر هذا الاعتراض هو أننا إذا أخذنا على محمل الجد اقتراح الإبستمولوجي الإصلاحي بأنّ هناك اعتقادات دينية عقلانية غير استدلالية، فعندئذ (لكي نكون متسقين) يجب أن نفعل الشيء نفسه مع الاقتراح القائل إنّ هناك اعتقادات عقلانية غير استدلالية في الادعاءات التي تكون سخيفة على نحو جليّ، مثل ادعاء وجود اليقطين العظيم[42]. وبما أنه من الواضح أنه من غير المقبول القيام بالأمر الأخير، فيجب علينا الامتناع عن أخذ على محمل الجد وجهة نظر الإبستمولوجي الإصلاحي المتمثلة في أنّ الاعتقادات الدينية غير الاستدلالية يمكن أن تكون عقلانية. يمكن أن يكون هذا اعتراضًا مراوغًا يحول دون فهمه بشكل تام؛ لكنني لن أخصص وقتًا هنا للتنقيب وراء الطرق المختلفة لفهمه[43]. ويكفي أن نقول إنه يجاور منزلة الاعتراضات على ردود أصحاب مذهب الحس المشترك على الريبية الجذرية التي تقول: "إذا زعمنا أنّ الاعتقادات الإدراكية الحسية عقلانية على نحو غير استدلالي، بعيدًا عن أي تحقق مستقل من موثوقيتها، فعندئذ (لكي نكون متسقين) يجب علينا أن نأخذ على محمل الجد أولئك الذين يدافعون بالطريقة نفسها عن الاعتقادات التي تشكّلت بالتحديق في الكرة البلورية[44].

---

(42) في قصة الفول السوداني المصورة لتشارلز شولز، تؤمن شخصية لينوس باليقطين العظيم، وهو كائن خارق للطبيعة له (على الأرجح) مظهر يقطينة كبيرة، الذي، بعد نموه في حقل اليقطين "الأكثر إخلاصًا"، سيقدم هدايا إلى الأطفال الذين يتصرفون على نحو حسن.

(43) انظر Plantinga (1983: 74-8 and 2000b: 342-51), Martin (1990: 266-76), and DeRose 'Voodoo Epistemology,' مخطوط غير منشور، قُدِّم في اجتماع جمعية الفلاسفة المسيحيين لعام 1999 https://campuspress.yale.edu/keithderose/voodooepistemology/
لست مقتنعًا بأن الفرق الذي أبرزه ديروز (بين نسخة الاعتراض التي يُزعم أنها سهلة-المعالجة التي أخذها بلانتينغا بعين الاعتبار ونسخة الاعتراض الأكثر صعوبة التي طرحها ديروز) يرقى إلى أن يكون فرقًا ملحوظًا. على أية حال، فإن الردود التي تشتمل عليها السطور أدناه لها الفعالية نفسها إزاء أي من النسختين، وعلى نفس منوال الردود التي اقترحها بلانتينغا.

(44) انظر Sosa (1997) and Bergmann (2008) من أجل الاطلاع على مناقشة حول هذا النوع من الاعتراض على مذهب الحس المشترك.

ومع ذلك، بمجرّد بيان هذه المقابلة، يمكن أن نرى طريقةً يرد بها الإبستمولوجي الإصلاحي على اعتراض اليقطين العظيم. يمكن لأولئك الذين يدافعون عن تأييد الحس المشترك للإدراك الحسي في مواجهة اعتراض "الكرة البلورية" أن يقولوا إنه حتى لو كان في وسع المدافعين عن التحديق في الكرة البلورية القيام بحركات فلسفية مشابهة تمامًا لحركات صاحب الحس المشترك، فإنّ أصحاب الحس المشترك فيما يخصّ الإدراك الحسي ليس لديهم سبب وجيه لأخذ تلك الدفاعات عن التحديق في الكرة البلورية على محمل الجد. صحيح أنّ صورة الرد واحدة في كل حالة ولكنّ الفرق هو أنه (في الظروف العادية التي نجد أنفسنا فيها عادةً) ليس من العقلاني أن يأخذ أصحاب الحس المشترك على محمل الجد مثل هذا الدفاع عن التحديق في الكرة البلورية، في حين أنه من العقلاني بالنسبة لهم أن يأخذوا على محمل الجد مثل هذا الدفاع عن الإدراك الحسي؛ وهذا أمر يمكنهم تحديده بالاعتماد على حدسهم المعرفي حول هذه الحالات. وبالمثل، فإنّ رد الإبستمولوجي الإصلاحي على اعتراض اليقطين العظيم هو أنه في حين أنّ صورة الدفاع عن الاعتقاد غير الاستدلالي باليقطين العظيم هي عينها صورة دفاع الإبستمولوجي الإصلاحي عن الاعتقاد المؤلِّه غير الاستدلالي، فإنه ليس من العقلاني أن يأخذ الإبستمولوجي الإصلاحي على محمل الجد مثل هذا الدفاع عن الاعتقاد باليقطين العظيم، ولكنه من العقلاني بالنسبة له أن يأخذ على محمل الجد مثل هذا الدفاع عن الاعتقاد المؤلِّه. ومرة أخرى، هذا شيء يمكنهم تحديده من خلال الاعتماد على حدسهم المعرفي حول هذه الحالات[45]

يمكن لإجابة أكثر دقة أن تقضي، في ظل الظروف المناسبة، بإمكانية امتلاك

---

(45) من الواضح أن الريبي الجذري لديه حدس معرفي مختلف حول الإدراك الحسي مقارنة بصاحب مذهب الحس المشترك؛ وبالمثل، فإن المؤمنين باليقطين العظيم، إن وجدوا، قد يكون لديهم حدس معرفي مختلف حول الإيمان باليقطين العظيم مقارنة بما لدى الإبستمولوجي الإصلاحي المؤلِّه العادي. بالإضافة إلى ذلك، عادةً ما يكون لدى غير المؤلِّهين حدس معرفي مختلف حول الاعتقاد المؤلِّه غير الاستدلالي مقارنة بما لدى

المدافع عن الاعتقاد باليقطين العظيم والإبستمولوجي الإصلاحي (وكذلك الريبي الجذري وأصحاب الحس المشترك فيما يخصّ الإدراك الحسي) جميعًا اعتقادات عقلانية داخليًا، حيث يعني ذلك أنّ الاعتقادات هي استجابات معرفية مناسبة لظروف المؤمنين أو أدلتهم (التي تشمل حالات التَّبَدِّي الخاصة بهم وحدوسهم المعرفية). لكن هذه الإجابة الأكثر دقة يمكن أن تصرّ، بعد ذلك، على أنّ الاعتقادات ذات الصلة لأتباع اليقطين العظيم والريبيين الجذريين ليست عقلانية خارجيًا بالطريقة التي تكون بها اعتقادات الإبستمولوجيين الإصلاحيين وأصحاب الحس المشترك إزاء الإدراك الحسي. وذلك لأنّ الكون عقلانية خارجيًا يعني أن تكون عقلانية داخليًا وأن تكون مستندة إلى أنواع من الأدلة يجب أن يمتلكها المرء معرفيًا (تتضمن حالات التَّبَدِّي المناسبة والحدوس المعرفية)، والمدافعون الملتزمون بالريبية الجذرية والاعتقاد باليقطين العظيم لا يمتلكون هذا النوع من الأدلة التي يجب أن يمتلكوها معرفيا[46].

3.2.3 مشكلة خلاف الأقران

تركّز مشكلة خلاف الأقران على أقرانك المعرفيين، أي، أولئك الذين تكون أدلتهم جيدة على غرار أدلتك تقريبًا والذين يستجيبون للأدلة بنفس قدر استجابتك لها. يكمن القلق في أنه إذا كان أولئك الذين يبدو أنهم أقرانك المعرفيون أثناء تكوين اعتقادات بشأن المسائل الدينية يحملون اعتقادات غير متوافقة مع اعتقاداتك، فإنّ هذا لا يشير إلى أنّ أحدكم مخطئ فحسب بل أيضًا إلى أنّ لديك مبطِلاً لاعتقاداتك هاته. في النهاية، بما أنكما أقران معرفيين، كيف يمكنك التأكد من أنّ الشخص

الإبستمولوجيين الإصلاحيين الذين يبدو لهم بقوة أن اعتقاداتهم المؤلّهة غير الاستدلالية المتمسكين بها بيقين عقلانية. إن التعامل مع هذا النوع من الخلاف هو محور القسم 3,2,3 من هذا الفصل وفي بيرغمان (2017 و2021: الفصل 12).

(46) للاطلاع على مناقشات الإضافية حول العقلانية الخارجية والداخلية، انظر Plantinga (2000b: 110-12) and Bergmann (2017 and 2021: ch. 12).

الذي يختلف معك (وليس أنت) هو المخطئ؟ في سياق الإبستمولوجيا الإصلاحية، يكمن القلق في أنه حتى لو كان من الممكن أن نمتلك اعتقادات دينية غير استدلالية تكون عقلانية في البداية، فإنّ هذه العقلانية تبطل عندما ندرك أنّ أقراننا المعرفيين يختلفون معنا حول هذه الموضوعات الدينية (عدة مرات)[47].

إحدى طرق الرد على هذا الاعتراض هي البدء بالنظر في حالات أخرى نحافظ فيها (على نحو عقلاني فيما يبدو) على اعتقاداتنا أمام الخلاف. على سبيل المثال، تأمَّل في الخلافات حول الريبية الجذرية. يلاحِظ أتباع الحس المشترك أنّ حدسنا المعرفي القوي الذي يدعم عقلانية اعتقاداتنا الإدراكية الحسية العادية وذاكرتنا يبدو أنه يتعارض مع الحدس المعرفي الأضعف الذي يدعم المقدّمات المستعملة في حجج الريبية الجذرية - وهي مقدّمات تُبيِّن ما يُشترط في الاعتقاد لكي يكون عقلانيًا. يعتقد أتباع الحس المشترك أنّ الشيء العقلاني الذي يجب القيام به في هذه الحالة هو الحفاظ على اعتقاداتنا الإدراكية الحسية العادية وذاكرتنا (والحدس المعرفي المتمثل في أنها عقلانية) ورفض حجج الريبية الجذرية القائمة على تلك الحدوس المعرفية الأضعف؛ أولئك الذين يعتقدون أنّ مثل هذه الاستجابات لأصحاب الحس المشترك تُخفق وأنّ تحدّي الريبية الجذرية لا يزال قوياً يختلفون معهم. هناك نقطتان تنطبقان على هذا المثال، المتعلّق بالخلاف حول ردود مذهب الحس المشترك على الريبية الجذرية، وحالة الخلاف الديني على حد سواء. الأولى، من المشكوك فيه أنّ الأشخاص الذين يختلفون في هذه الأمثلة لديهم أدلة جيدة بالقدر نفسه ويستجيبون لهذه الأدلة على نحو مساوٍ. في نهاية المطاف، ليس لديهم الحدس المعرفي نفسه (أو غير مضللين بالقدر نفسه) تجاه عقلانية التمسّك باعتقادات إدراكية حسية غير استدلالية أو اعتقادات دينية غير استدلالية. أو إذا كانوا كذلك، فهم ليسوا جيدين بالقدر نفسه في الاستجابة لتلك الأدلة (بالنظر إلى مدى اختلاف استجاباتهم). الثانية، حتى لو كانوا يعتقدون في

---

(47) انظر Goldberg (2014 and 2021) and Schellenberg (2007: ch.8).

البداية عن بعضهم بعضاً أنهم أقران، فإنّ اكتشافهم لاختلافهم يمكن أن يقدِّم دليلاً على أنهم ليسوا أقرانًا ألبتة[48]. كلا النقطتين تزيلان شوكة هذا النوع من الاعتراض القائم-على-الخلاف على الاعتقاد الديني غير الاستدلالي. لأنه من المقبول على نطاق واسع أنّ الخلاف مع أولئك الذين ليسوا أقراننا ـ لا سيما أولئك الذين لديهم أدلة أسوأ أو الذين لا يستجيبون لأدلتهم على نحو جيد ـ لا يلزم أن يؤدي بالضرورة إلى نشوء مبطِل ما.

مرة أخرى، هناك اعتراضات مهمة أخرى على الإبستمولوجيا الإصلاحية لم أتطرّق لها هنا. زيادة على ذلك، هناك الكثير مما يمكن قوله (من إيجابيات وسلبيات) عن الاعتراضات الثلاثة التي تناولناها هنا وعن الردود عليها التي ذكرناها. ولكن ما عرَّجنا عليه ينبغي أن يكون كافيا في بيان أهداف هذا الفصل[49].

(48) للاطلاع على مناقشة حول هذا النوع من الرد على اعتراض خلاف الأقران على الاعتقاد الديني غير الاستدلالي، انظر (Bergmann (2015 and 2017.

(49) أشكر جيفري براور وجون غريكو وتايلر مكناب على تعليقاتهم على النسخ السابقة من هذا الفصل.

الفصل الرابع

العقلانية والمعجزات

تشارتي أندرسون

مقدّمة

يا تُرى هل يمكن أن يكون الاعتقاد بأنّ معجزة ما قد حدثت بناءً على خبر ما عقلانيًا؟ ليس من الصعب العثور على ما يدعم فكرة أنّ الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي لا وأنّ أخبار المعجزات ينبغي دومًا رفضها برمّتها. لماذا قد يعتقد المرء أنه من غير العقلاني دومًا تصديق خبر معجزة ما؟ لقد هيمنَ موضوعان على السجالات الفلسفية المتعلقة بعقلانية تصديق خبر معجزة ما. اعتمد الأول على فكرة أنّ المعجزات هي بحكم تعريفها غير محتملة إلى حد كبير. تتضمن ردود الإنكار الأولية عبارات مثل "ما هي فُرص حدوث ذلك؟" تحمل المعجزات في طياتها انطباعًا متأصلًا عن عدم المقبولية. أما الموضوع الثاني فيتضمن فكرة أنّ الشهادة، بشكل عام، ليست مصدرًا موثوقًا للمعلومات. نحن نعي أنّ الناس يكذبون أحيانًا، ويكونون عرضة للخطأ أو السذاجة، وفي بعض الأحيان يكونون عرضة لخداع- النفس. وفق هذا المسار الفكري، فإنّ مثل هذه العوامل يقلّل من القوة الدليلية للشهادة، ما يجعلها مصدرًا ضعيفًا للأدلة. ونتيجة الجمع بين هذين الموضوعين هو أنه من الصعب للغاية - وبعضهم يعتقد أنه من المستحيل - الاعتقاد على نحو عقلاني بأنّ معجزة ما قد حدثت على أساس الشهادة: فالشهادة في حد ذاتها أضعف من أن تُرجِّح كفَّتَها على عدم احتمالية حدوث معجزة ما. تم تناول كلا الموضوعين في مقال هيوم الشهير عن المعجزات. وقد باتت المناقشة الفلسفية

لعقلانية الاعتقاد فيما يخصّ المعجزات متشابكة مع حجة هيوم على نحو لا ينفصم. في هذا الفصل، سأفحص كل موضوع من هذين الموضوعين وأناقش بشكل نقدي تأويلات حجة هيوم والردود عليها.

ينقسم الفصل إلى أربعة أقسام: في القسم 1.4، أوضِّح بعض الاصطلاحات الأساسية. لا تُعدّ كيفية تعريف المعجزة أو خبَر المعجزة مسألة بسيطة. وقد اقتُرِحت تعريفات مختلفة. أناقش بعض التعقيدات التي تتصل بأحد التعريفات المقترحة على نحو شائع، الذي بموجبه تُعتبر المعجزة "انتهاكًا لقانون الطبيعة". يعرض القسم 2.4 تأويلاً لحجة هيوم ويستعرض عدة استجابات. ينظر القسم 3.4 في دور عدم الاحتمالية ويفحص بشكل نقدي فكرة أنّ عدم الاحتمالية وحدها كافية لضمان أنّ الاستجابة الصحيحة لخبَر المعجزة هي إنكارها. يستكشف القسم 4.4، بإيجاز، أحد العوامل المتصلة بموقف الريبية المعتدلة. غالبًا ما يُقابل كثير من أخبار المعجزات بالإنكار أو التشكيك، حتى من لدن المؤلِّهين الذين يؤمنون بحدوث المعجزات من جهة أخرى. تُعدّ المعلومات المسبَّقة والتحقيق الدقيق في التفاصيل الخاصة المتصلة بكل حالة أمرًا ضروريًا لتقييم ما إذا كان الاعتقاد بأي حالة معيَّنة أمرًا عقلانيًا.

1.4 مصطلحات تمهيدية

2.1.4 تعريف المعجزة

التصوّر الشائع للمعجزة هو أنّ المعجزة تنطوي على "انتهاك قانون الطبيعة". يقدّم هيوم (1975 [1748]) هذا كأوَّل تعريف له للمعجزة في مقالته عن المعجزات (على الرغم من أنه وسَّع هذا التعريف في الحاشية وأضاف أنّ الحدث الذي لا يبدو لنا أنه إعجازي - رفع ريشة ما - قد لا يزال يُعدّ إعجازيًا إذا كان الله مَنْ سبَّبه وليس الطبيعة)[1]. يتصوّر الأكويني (1975b) المعجزة بأنها حدثٌ "مليء

(1) تعريف هيوم الثاني للمعجزة هو كما يلي: "يمكن تعريف المعجزة بدقة، بوصفها تجاوزًا

بالعجائب"[2]. تكون الأحداث "مليئة بالعجائب" بالنسبة للأكويني عندما تنجم عن "قوة إلهية خارجة عن النظام الشائع في الطبيعة". يصنِّف الأكويني المعجزات على النحو التالي: تلك التي يحدثها الله ولكنّ الطبيعة "لا تستطيع أن تُحدثها" تأتي في المرتبة الأعلى؛ أما تلك التي يمكن أن تُحدثها الطبيعة ولكن مع ذلك يحدثها الله فهي في مرتبة أدنى. الأدنى مرتبة هي تلك التي "تحدث عادة بفعل الطبيعة" ولكنها، في حالة معيَّنة، يُحدثها الله وليس الطبيعة. يقدّم الأكويني أمثلة للمطر وإبراء المرض: عندما يحدث أي منهما بقوة إلهية وليس بالطبيعة فإنهما يكونان أحداثًا إعجازية. بهذه الطريقة، يبدو أنّ هيوم والأكويني متفقان إلى حد كبير فيما يخصّ تصوراتهما عن المعجزات.

إنها مسألة اختيار ما إذا كانت المعجزة، بحكم التعريف، يجب أن تكون حدثًا غير محتمل للغاية. ولا بد أن نأخذ في الاعتبار مسألة هل سنستمر في تطبيق مصطلح "معجزة" على الأحداث التي يُنظر إليها حاليًا على أنها معجزات نموذجية (شفاء المرضى أو إحياء الموتى على يد إله) إذا كانت مثل هذه الأحداث شائعة وعلى ذلك ليست غير محتملة على نطاق واسع. وبقدر ما يبدو من المقبول أننا سنبقى نظن في مثل هذه الأحداث أنها إعجازية، فإنّ هذا إنما يشير إلى أنّ الفكرة الأساسية للمعجزة تتعلّق بسبب الحدث وليس بتكراره. ولكن بما أنّ ذلك لن يحدث فرقًا جوهريًا في الأفكار الواردة في هذا الفصل، وبما أنّ المعجزات في الواقع نادرة، فسوف اعتبر المعجزات في هذا الفصل أحداثًا غير محتملة الحدوث للغاية.

هناك مصطلح آخر يحتاج إلى تعليق تمهيدي وهو مصطلح "خبَر المعجزة".

لقانون الطبيعة بإرادة معينة من الإله أو عن طريق تدخل عامل غير مرئي. قد تكون المعجزة قابلة للاكتشاف من لدن البشر أو لا تكون كذلك. وهذا لا يغير من طبيعتها وجوهرها. إن رفع منزل أو سفينة في الهواء هو معجزة مرئية. رفع الريشة، عندما لا تحتاج الريح إلا إلى القليل من القوة اللازمة لتحقيق هذا الغرض، هو معجزة حقيقية، على الرغم من أنها ليست محسوسة بالنسبة لنا. (1975 [1748]، القسم العاشر، 90، حاشية).

(2) Aquinas (1975b: C-CI).

يمكن أن تحدث معجزة ما دون أن يلاحِظها أحد؛ ويمكن أيضًا ملاحظة حدث إعجازي ولكن لا يُميَّز على أنه معجزة. على سبيل المثال، قد يتعافى شخص مريض وقد يكون الله أجرى الشفاء عليه بشكل مباشر ولكنّ الحقيقة الأخيرة قد تخفى على أي مراقب. سأشير إلى خبر المعجزة على أنه خبر يتضمن ضمن محتواه ما يلي: أنّ حدثًا ما قد وقع وأنّ هذا الحدث كان بسبب إله أو فاعل خارق للطبيعة.

تركّز معظم المناقشات حول المعجزات والعقلانية على كيف ينبغي أن يستجيب المرء معرفيًا عندما يسمع خبرًا عن حدوث معجزة ما بدلاً من التركيز على ما يجب على المرء الاعتقاد به إذا شاهد حدوث معجزة ما بشكل مباشر. من المقبول أنّ كثيرًا مما يقال عن عقلانية الاعتقاد بخبر المعجزة يمكن تطبيقه على الموقف الذي يلاحظ فيه المرء المعجزة - في نهاية المطاف، تتشوش حواس المرء من وقت لآخر، وهذا قد يمنحه بعض الأسباب لتقليل الثقة بها. عبَّر بيتر أنيت (1744) عن هذا الشعور مدّعيًا أنه إذا "ظهر حجر ما متدحرجًا من أعلى التل من تلقاء نفسه أمام عيني، فيجب أن أعتقد أنّ لدي سببًا للشك في حقيقة إبصار-عينيّ أو حقيقة الحجر"[3]. ولكن على الرغم من أنّ حواسنا غير معصومة من الخطأ، إلا أنه لا يترتب على مجرّد عدم العصمة أنّ القوة الدليلية لحواسنا تضعف إلى حد لا يكون من العقلاني أبدًا الاعتقاد بحدوث المعجزة ولو لاحظنا الحدث مباشرة[4]. ما زال هناك الكثير مما ينبغي بيانه لضمان التوصّل إلى مثل هذا الاستنتاج. ولكن بدلاً من مناقشة هذا الأمر هنا، سنتبع السجالات النموذجية ونركّز على أخبار المعجزات[5].

---

(3) اقتُبس ذلك في إيرمان (Earman 2000: 135). ويكتب ماكي (Mackie 1982) على نحو ذلك: 'ولكن، قد يُعترض، ماذا لو لم يقتصر الأمر بالمرء على الاعتماد على الشهادة بل لاحظ المعجزة بنفسه؟ ربما من المثير للدهشة أن هذا الاحتمال لا يحدث فرقًا كبيرًا؛ فمن الممكن دائمًا أن "أسيء الملاحظة" أو "أسيء التذكر"، أو "أخدع نفسي".' (ص 28).

(4) من المهم أن نكون حذرين في تقدير التأثير الدليلي لعدم عصمة مَلَكاتنا. في القسم 3.4، سنفحص كيف يمكن لمصادر الأدلة غير الكاملة أن تتمتع بقوة دليلية قوية على نحو استثنائي.

(5) وبما أن الكثير من المناقشات الفلسفية حول المعجزات تهتم بإنكار أو تسويغ الإيمان

أخيرًا، سيكون من المفيد أن نثير مسألة نوقشت على نطاق واسع تتعلّق بالتعريف الأول الذي قدّمه هيوم - المتمثل في أنّ المعجزة هي انتهاك لقانون الطبيعة - وننحّيها جانبًا. إنّ الجمع بين هذا التعريف وتصوّر قانون الطبيعة بوصفه انتظامًا غير استثنائي يهدِّد باستبعاد حدوث المعجزة بحكم التعريف وحده. وهذا يجعل الحجة التي مفادها أنه من غير العقلاني الاعتقاد بخبر المعجزة تافهة. على الرغم من أنّ هذه الاستراتيجية قد تكون مصادرة على المطلوب، فقد نُسب منطق التفكير هذا إلى هيوم(6). وكما لاحظ آخرون، إنّ تأويل هيوم بهذه الطريقة لا يضفي معنى على ما يقوله هيوم في الواقع. زيادة على ذلك، فهو ينسب إلى هيوم حجة ضعيفة. من الصعب على المرء أن يستوعب لماذا نحتاج إلى حجة مفادها أنّ الشهادة لا يمكن أن تُثبِت حدوث المعجزة إذا كنا نعلم أن مثل هذه الأحداث مستحيلة. إنّ مبدأ الإحسان لوحده يُحتّم علينا أن نتوقّف لبرهة هنا.

يرفض حايك (Hjek 2008) وهو محِق في ذلك الشكل الحجاجي الموضَّح هنا بوصفه تأويلاً مناسِبًا لهيوم. تأمَّل في القياس التالي، المستوحى من حايك:

الخطوة 1. الأعزب هو رجل غير متزوج. وعلى ذلك، هناك تناقض في القول عن أي رجل معيّن أنّ هذا الرجل أعزب متزوج.
الخطوة 2. لا توجد شهادة موثوقة تشير إلى أنّ شخصًا ما يكون أعزبًا ومتزوجًا: كل مَنْ يقول إنه رأى أعزبًا متزوجًا فهو جاهل؛ لم يكن لدينا قط عدد كافٍ من الأشخاص الذين يشهدون على الأعزب المتزوج نفسه؛ الأشخاص الذين يعتقدون بمثل هذه الأخبار تحرّكهم عواطفهم أو "حب الاندهاش". باختصار، الشهادة التي تكون من هذا النوع لها سجل سيئ.

الاستنتاج: يجب أن نشكك في كل الشهادات التي تُخبر أنّ رجلًا معيَّنًا أعزب متزوج. كل هذه الشهادات غير موثوقة ويجب رفضها.

بالمعجزات المركزية للديانات السائدة - وعلى نحو خاص قيامة المسيح - فإن التركيز على الشهادة ربما لا يكون مفاجئاً.

(6) تُعزى هذه الرؤية، على سبيل المثال، إلى Flew (1985) وإلى Johnson (1999).

وكما يشير حايك على نحو صحيح، إذا اتخذت حجة هيوم هذا الشكل، فيجب أن نكون في حيرة. من الواضح أنّ الخطوة 2 غير ضرورية بمجرّد إثبات أنّ الأعزب المتزوج أمر متناقض.

زيادة على ذلك، لو كان هيوم ينوي استبعاد المعجزات ببساطة من خلال التعريف، لكان في وسعه أن يتوصّل إلى نتيجة أقوى مما توصّل إليه في الواقع. يوضّح حايك هذه النقطة عندما يعترض على (ما يعتبره) قراءة فلو (Flew 1985) لهذه الحجة:

> تُصبح قراءة فلو [...] محيرة للغاية. إنها تُصوّر هيوم على أنه يعتبر حدوث المعجزة باطلاً تحليليًا - على نحو يساوي موت الكائن الخالد - كما لو أنه ببساطة قد وضع المعجزات جانبًا. إذ يُترك المرء متعجّبًا وهو يتساءل لمَ سيكتفي هيوم بمجرّد استنتاج إبستمولوجي ما، ولمَ يَعتقد أنه لم يَستبعِد إلا الإيمان العقلاني بالمعجزات، في حين أنه في الواقع (وفق هذه القراءة) استبعد المعجزات نفسها. إذن، ينسب فلو ضمنيًا إغفالاً جسيمًا إلى هيوم..[7].

من هنا فصاعدًا سننحّي جانبًا فكرة أنّ المعجزات هي بحكم التعريف أحداث مستحيلة، والاقتراح القائل إنّ هيوم كان ينوي تقديم هذه الحجة الرخيصة. لقد حظيّ هذا الموضوع بنقاش واسع النطاق، والمشكلة التي يطرحها إزاء الإيمان بالمعجزات ليست جوهرية. وفيما سنمضي عليه، سنعتمد على تصوّر المعجزات الحاضر في حاشية هيوم وعند الأكويني: الشرط الكافي للمعجزة هو أن تكون حدثًا نشأ بسبب قوة إلهية.

(7) Hjek (2008: 84).

2.1.4 تحديد الموضوع

هناك عدد من الأسئلة المميزة التي قد نرغب في استكشافها فيما يخصّ المعجزات والعقلانية. لا يخلو الموضوع من فروق دقيقة، ومن المهم أن يكون واضحًا ما هو السؤال الذي نحقّق فيه. على سبيل المثال، يمكننا التمييز بين سؤال هل يمكن أن يكون من العقلاني الاعتقاد بحدوث بعض المعجزات أو غيرها (أي، الاعتقاد بحدوث معجزة واحدة على الأقل، حتى لو كنا لا نعرف أي واحدة منها) عن سؤال هل يمكن أن يكون من العقلاني الاعتقاد بحدوث معجزة معيّنة[8]. ولعلّنا نطرح هذا السؤال: هل تقدّم أخبار المعجزة أي دليل على حدوث المعجزة؟ أو هذا السؤال "هل تقدّم أخبار المعجزة دليلاً كافياً على عقلانية الاعتقاد بحدوث المعجزة؟" زيادة على ذلك، قد نكون مهتمين بمعرفة هل من العقلاني الاعتقاد بحدوث المعجزة إذا كان كل ما علينا أن نعتمد عليه هو الشهادة (مع استبعاد الأدلة الأخرى)، أو هل من العقلاني الاعتقاد، فيما يتعلّق بالمعجزة نفسها، أنها حدثت عندما يُعتبر الخبر معارضًا لبعض المعلومات المسبّقة.

فيما يتعلّق بالسؤال الأخير هذا، سيكون من المفيد تقديم بعض الملاحظات حول استراتيجيات التحقيق المختلفة. عادة، عندما نحقّق في موضوع ما، يكون لدينا سبب للاعتماد على جميع المعلومات ذات الصلة المتوفرة لدينا. ولكن قد يكون من المفيد في بعض الأحيان عزل بعض الأدلة، مثل الشهادة على معجزة ما، وتقييم القوة الدليلية لتلك العيّنة وحدها - مع استبعاد بعض معلوماتنا المسبّقة ذات الصلة. إنّ تقييم أدلتنا برمّتها مهمة صعبة، وفي بعض الأحيان يكون من الأسهل فحص عيّنة واحدة. أيضًا، قد يهمنا معرفة ما ستكون عليه النتيجة إذا كانت لدينا

---

(8) انظر Sorensen (1983) للاطلاع على المناقشة. يجادل سورنسين بأنه حتى لو أثبت هيوم الريبية فيما يخصّ أخبار المعجزات في كل حالة على حدة، فإنه لا يُثبت أنّ العقلانية تتطلب منا حجب الاعتقاد بأنه على الأقل خبر معجزة واحدة كان صحيحًا (حتى لو لم نستطع تحديد أي واحد منها).

أدلة أقل أو أدلة مختلفة، مثل أدلة محاورينا. (سنعود إلى هذا الموضوع في القسم 4.4 عندما نناقش صلة المعلومات المسبّقة).

إحدى فضائل التمييز ضمن عائلة الأسئلة التي نهدف إلى التحقيق فيها هي أنه من خلال التركيز على سؤال محدد، يمكننا تجنّب تقديم إجابة عامة عن الأسئلة التي تتطلّب معالجة أكثر دقة. الموضوع معقَّد، والتحقيق الكافي في الموضوع سيشكِّل فارقًا.

2.4 حجة هيوم

من المستحيل تقديم رؤية شاملة عن عقلانية الاعتقاد بخبر معجزة ما دون مناقشة مقالة هيوم (1975 [1748]) التي تحمل عنوان "عن المعجزات". من المعروف أنّ هيوم دافع عن فكرة وجوب رفض أخبار المعجزات مطلقًا، ويمكن القول إنّ مقالته هي أكثر المقالات تأثيرًا حول هذا الموضوع. سيُكرَّس هذا القسم لمناقشة حجة هيوم وتأويلاتها والردود اللاحقة عليها.

1.2.4 ما هي حجة هيوم؟

ليس من المبالغة القول إنّ مقالة هيوم قد أثارت الكثير من السجال. وقد قُدِّمت تأويلات وردود كثيرة عليها، ومع هذا لا يوجد اتفاق يُذكَر بشأن كيفية إعادة بناء الحجة. ومما يزيد الطين بلة أنّ هناك توترات داخل النص نفسه تترك مجالاً لقراءات متعددة مقبولة[9]. في حين أنّ تأويل مقالة هيوم مثير للنزاع، فإنني سأتبع في هذا الفصل القراءة التي قدّمها روبرت فوجلين (Robert Fogelin 2003)، الذي

(9) هل كان هيوم غامضًا عن عمد في عرضه لهذه الحجة؟ بالطبع، من الصعب قول ذلك بأدنى قدر من اليقين ولكن اقترح بعضهم أنه بالنظر إلى السياق السياسي والديني الذي كان يكتب فيه ومخاطر تقديم حجة معادية للدين بشكل علني فليس من المستبعد أن يكون لديه دافع نحو الغموض. انظر إيرمان (2000) لمزيد من المناقشة.

يبدو لي أنّ إعادة بنائه للحجة هي من أكثر القراءات الواعدة. يُظهر تأويل فوجلين مزايا القراءة الدقيقة للنص ويأخذ المقالة بأكملها (الجزأين الأول والثاني) في الحسبان، بدلاً من التركيز على الجزء الأول فحسب. ليست قراءته هي القراءة الوحيدة التي تحمل هذه الفضائل ولكنها تحملها على نحو حسن. سأترك جانبًا القضايا المتعلقة بالتماسك الداخلي لما يقوله هيوم في هذه المقالة وفي مدوّنته الأوسع. من الملاحَظ أنه يبدو أنّ هناك توترًا بين رؤى هيوم حول الاستقراء واعتماده على قوانين الطبيعة بوصفها الأساس لريبيته تجاه أخبار المعجزات. وبما أننا معنيون هنا بعقلانية الوثوق بخبر المعجزة وليس بالاتساق الداخلي لهيوم، أو عدمه، فسوف نقيّد مناقشتنا أيضًا[10].

يعرض فوجلين عددًا من النقاط الرئيسة التي سيكون من المفيد تسليط الضوء عليها. الأولى، لاحظَ فوجلين بحق أنّ هيوم لا يستخف بالشهادة بشكل عام. بهذه الطريقة، يتجنّب فوجلين أن يَنسِب إلى هيوم الرؤية القائلة إنّ الشهادة هي ببساطة مصدر دليل أضعف من أن يقف ضد الدليل الاستقرائي القوي الذي يواجه أي معجزة. بدلاً من ذلك، يهتم هيوم بالعوامل التي تقلل من ثقتنا بأنواع معيّنة من الشهادة - يلفت انتباهنا إلى شخصية الشهود وظروف المتحدثين والمستمعين. ما إذا كان هيوم متهكّمًا في تقييمه لهذا النوع من الشهادات المهمة، سيتبيّن ذلك بعد قليل؛ ولكن في الوقت الحالي، سنكتفي بالإشارة إلى أنّ هيوم لا يُنشئ منافسة بين الشهادة والخبرة ثم يستنتج أنّ الشهادة ستخسر دائمًا في مثل هذه المنافسة. الثانية، وفق تأويل فوجلين، إنّ الجزء الثاني من المقالة ليس إضافة غير ضرورية بل هو، بدلاً من ذلك، جزء لا يتجزّأ من الحجة ككل. يعمل الجزءان معًا على تكوين حجة شاملة واحدة. هذه الصورة وفيّة للنص وتتجنّب الحجة "القبلية البحتة" (التي نوقشت في القسم 1.4) التي ينسبها بعضهم إلى هيوم. الأخيرة، يولي فوجلين أهمية

---

(10) انظر (2011) Millican للاطلاع على دفاع عن اتساق هيوم في هذه النقطة (151-153). يجادل ميليكان أيضًا بأنه حتى لو كان هيوم غير متسق، لن يشكّل ذلك إشكالاً على حجته إزاء المعجزات.

خاصة لجزء من النص تتجاهله أو تحذفه كثيرٌ من التأويلات، أعني، الحالة التي يفترضها هيوم عن ثمانية أيام من الظلام[11]. إذ هي مثال رئيس في مقالة هيوم، حيث يوضِّح هيوم هنا أنه يعتقد أنّ الشهادة يمكن، من حيث المبدأ، أن تُثبت وقوع حدث غير محتمل إلى حد كبير.

إذن، تتضمن حجة هيوم، وفقًا لفوجلين، أطروحتين تعملان جنبًا إلى جنب. المعجزات هي أحداث غير محتملة على نحو لافت - ولكنها ليست مستحيلة - وعلى ذلك، نحن بحاجة إلى أدلة ممتازة لإثبات حدوث المعجزة. يمكن للشهادة، من حيث المبدأ، أن تثبت أحداثًا غير محتملة للغاية ولكن في حالة الشهادة التي تخصّ المعجزات الدينية تكون الشهادة ملوَّثة بشدة وفاقدة للقوة المطلوبة: يجب أن نكون مرتابين دومًا من مثل هذه الشهادة. في المقابل، يمكن إثبات حدوث المعجزة غير الدينية على أساس الشهادة، على افتراض أنّ الشهادة كانت قوية بما فيه الكفاية. يكتب فوجلين:

> ومع ذلك، حتى لو كانت معايير الشهادة لصالح المعجزات عالية، فإنها تظل، من حيث المبدأ، قابلة للاستيفاء. هذا هو المغزى من مثال هيوم لثمانية أيام من الظلام الدامس. يوضِّح المثال كيف سيكون الأمر عند استيفاء هذه المعايير العالية. (2003: 31)

أضم صوتي إلى صوت فوجلين في الاعتقاد بأنّ أهمية حالة هيوم بخصوص ثمانية أيام من الظلام تكمن في أنها تُثبت أنّ هيوم يعتقد أنه، من حيث المبدأ، يمكن أن نكون عقلانيين في الاعتقاد بحدوث أحداث غير محتملة جذريًا على أساس

---

(11) يمضي مثال هيوم على النحو التالي: "... افترض أن جميع المؤلفين، في جميع اللغات، اتفقوا على أنه منذ الأول من يناير عام 1600 حل ظلام دامس على الأرض كلها لمدة ثمانية أيام... وأن جميع المسافرين، الذين يعودون من بلدان أجنبية، عادوا إلينا بقصص عن الأثر نفسه، دون أدنى تغيير أو تناقض: من الواضح أن فلاسفتنا الحاليين يجب أن يتقبلوا هذه الحقيقة على أنها مؤكدة بدلاً من التشكيك فيها ويجب عليهم أن يبحثوا عن الأسباب التي يمكن أن تؤدي إليها." (1975 [1748]: القسم العاشر، 99).

الشهادة. ومع وجود ما يكفي من الشهادات الموثوقة، يمكن أن نعتقد على نحو عقلاني أنّ حدثًا ما قد حدث ولم يلاحَظ قط ويكون متعارضًا مع ما نعتقد به من جهة أخرى بشأن مسار الطبيعة. مما هو مؤكد أنّ حجة هيوم لها هدف أضيق: إنه يعتقد أنّ نوعًا معيّنًا من الشهادة له سجل سيئ، أعني، الشهادة على معجزة دينية - وبشكل أكثر تحديدا، المعجزة التي تشكّل "أساس الدين". يكتب هيوم:

> بما أن حالات انتهاك الحقيقة أكثر شيوعًا في الشهادة المتعلقة بالمعجزات الدينية مما في الشهادة المتعلقة بأي أمر واقعي آخر؛ فهذا يجب أن يقلل كثيرًا من حجيّة الشهادة الأولى ويجعلنا نشكّل قرارًا عامًا ألا نوليها أي اهتمام أبدًا.... (1975 [1748]: 99)

لكن في حين أنّ هيوم يوصي بالشك في الشهادة التي تخصّ الأحداث غير المحتملة ذات الطبيعة الدينية، فإنه حريص كل الحرص على تحديد المجال الذي يوجِّه ريبيته نحوه؛ فهو لا يمدًّها إلى ما هو أبعد من الفئة التي لها سجل سيئ:

ربما يُلاحَظ أنني ألتمس صنع القيود هنا، عندما أقول، إنّ المعجزة لا يمكن إثباتها أبدًا لكي تكون الأساس لنظام ديني ما. لأنني أُقرّ بأنه بخلاف ذلك، قد تكون هناك معجزات، أو انتهاكات لمسار الطبيعة المعتاد، من النوع الذي يسمح بقبول البرهان من الشهادة الإنسانية.... (1975 [1748]: 99).

لم يحظَ التماس هيوم باهتمام كاف. لكنّ الأخذ بكلام هيوم حرفيًا يُحدِث فرقًا مهمًا في كيفية فهمنا لنطاق حجته - وفي كيفية الرد عليها. سنفحص فيما يلي عددًا من الردود على حجة هيوم.

2.2.4 الردود على هيوم

سيناقش هذا القسم نوعين من الردود على حجة هيوم، التهمة القائلة إنّ هيوم يحدد طريقه إلى استنتاجه من خلال جعل المعجزات أحداث مستحيلة قد تناولناها في القسم 1,4. سأناقش أولاً الرد القائل إنّ هيوم كان يجهل القوة الدليلية التي تأتي

من تعدد الشهود المستقلين حول الحدث الواحد؛ وثانيًا، الردود التي تتهم هيوم بالتهكّم غير المسوَّغ فيما يتعلّق بالشهود على المعجزات الدينية.

1.2.2.4 تعدد الشهود المستقلين

أكّدت الردود المبكرة على مقالة هيوم على أهمية التأثير التراكمي لشهادة الشهود المستقلين المتعددين. منذ أن ظهرت مقالة هيوم لأول مرة، والقراء يشيرون إلى أنه لو تُرك الأمر إلى التقدير المقبول لاحتمال وقوع حدث ما وفقًا لقانون الطبيعة، فيمكن أن نُثبت أنّ عدد الشهود المستقلين المطلوبين لإثبات حدوث معجزة ما أقل من العدد الذي يبدو أنّ هيوم قد توقّعه. اقترح بعضهم أنّ ما لا يقل عن خمسة إلى سبعة شهود مستقلين سيبطل عدم احتمالية وقوع الحدث[12]. أي أنهم جادلوا بأنّ شهادة ما يقرب من خمسة إلى سبعة شهود مستقلين ستكون كافية لإثبات حدوث معجزة ما[13]. الرقم الدقيق ليس مهمًا هنا؛ المهم هو حقيقة أنّ ثمّة عددًا ما سيكون كافيًا (وهو صغير بما يكفي ليكون من الممكن بلوغه على نحو مقبول). وهذا يوحي بأنّ هيوم قلل بشكل كبير من مدى سهولة أن تتفوّق الشهادة على الأدلة الداعمة لقانون الطبيعة.

هناك اتفاق واسع على أنّ هيوم لم يكن لديه رفاهية الوصول إلى حساب الاحتمالية، الذي كان يطوّره توماس بايز في ذلك الوقت[14]. تُقدّم هذه الحقيقة تفسيرًا جاهزًا لسبب تجاهل هيوم أهمية تضاعف الشهود. حتى جـ. ل. ماكي، المعادي للنزعة المؤلّهة، اقترح أنّ مقالة هيوم يمكن تحسينها من خلال إدخال مناقشة الشهود المستقلين:

---

(12) يضع تشارلز باباج (2009 [1838]) العدد عند ستة، مجادلاً بأن ستة شهود مستقلين سيجعلون احتمالية ما يشهدون به أكثر احتمالًا بخمس مرات من الحدث (حيث الحدث هو إعادة إحياء رجل ميت).

(13) انظر Ahmed (2015) للاطلاع على حجة معارِضة.

(14) انظر Earman (2000)

> هناك حاجة إلى تحسين آخر في نظرية الشهادة عند هيوم. ومن المعروف أنّ اتفاق شاهدينِ مستقلينِ (أو أكثر) يشكِّل دليلاً قوياً جداً. (1982: 25)

يواصل ماكي مشيرًا إلى أنه في ضوء التأثير القوي لتعدد الشهود، فمن الأهمية بمكان أن نكون على صواب بشأن هل الشهود مستقلون أم لا:

> كيف تمكّن الشهود من إساءة ملاحظة النتيجة نفسها، أو سوء تذكّرها بالطريقة نفسها، أو الوصول إلى الكذبة نفسها؟ من الصعب حتى على كاذب واحد أن يحافظ على رواية قصة كاذبة متسقة؛ ومن الصعب جدًا على كاذبين أو أكثر أن يفعلوا ذلك.... ولهذا السبب فإنّ استقلال الشهود مهم للغاية.... فمن ناحية، يعني ذلك أن نوعًا معيّنًا من الشهادة يمكن أن يكون دليلاً أقوى مما قد توحي به مناقشة هيوم. ومن ناحية أخرى، يعني ذلك أنه عندما يكون لدينا عدد وافر من الأخبار، من الضروري التحقق بعناية مما إذا كانت مستقلة عن بعضها بعضًا حقًا.... (1982: 25-26)

وبطبيعة الحال، بما أنّ هيوم لم يعتقد أنه يمكننا العثور حتى على شاهد واحد حسن السمعة، فضلاً عن حفنة من الشهود، فإنّ هذا الرد يخفق في تحقيق مراده. على الأقل، لم يكن هيوم معجبًا بذلك. وبدون وجود شاهد واحد موثوق به، ليس ثمة أمل في الاستفادة من قوة تعدد الشهود. بهذه الطريقة، يجب على الرادّين على هيوم، الذين يرغبون في الاستفادة بشكل كبير من قوة تكتّل الشهود المستقلين، أن يعالجوا أيضًا ادعاءات هيوم المتعلقة بسجل الشهادة على المعجزات الدينية. سننتقل إلى هذا الموضوع فيما يلي.

2.2.2.4 هيوم وسجل "الشهادة الدينية"

كما ينبغي أن يكون جليًا الآن، يعتقد هيوم أنّ سجل الشهادة على المعجزات الدينية ضعيف جدًا - سيئ جدًا إلى درجة أنه يمكننا تبنّي موقف عام رافض تجاه مثل هذه الشهادة:

> بما أن حالات انتهاك الحقيقة أكثر شيوعًا في الشهادة المتعلقة بالمعجزات الدينية مما في الشهادة المتعلقة بأي أمر واقعي آخر؛ فهذا يجب أن يقلل كثيرًا من حجيّة الشهادة الأولى ويجعلنا نشكّل قرارًا عامًا ألا نوليها أي اهتمام أبدًا...." (1975 [1748]: 99)

على الرغم من أنه من المشكوك فيه ما إذا كانت الشهادة على المعجزات لها سجل أسوأ من أي نوع آخر من الشهادات، فمن المؤكد أنّ هيوم محق في أنّ الشهادة على المعجزات لها سجل سيئ. يعترض إيرمان (2000)، على الرغم من اتفاقه مع تهكّم هيوم، بأن سؤال هل "المتحمسون للمعجزة" يستوفون الحد الأدنى من شرط الموثوقية هو سؤال تجريبي، وأنّ هيوم يتجاوزه في هذه المرحلة من الحجة. على الرغم من أنه من المؤكد أنّ ثمة مكوّنًا تجريبيًا في مسألة مدى ضعف السجل في الواقع، إلا أنّ ثمة أيضًا ادعاًء فلسفيًا هنا يستحق التقصّي والتحقيق.

دعونا نبدأ مناقشتنا بمعالجة الإستراتيجية العامة المتعلقة بتجميع أنواع الشهادات وتشويه سمعة الشاهد على أساس نوع شهادته. تنشأ هنا مشاكل نوقشت على نطاق واسع تتعلق بالاستدلال من خلال فئة مرجعية ما[15]. تنتمي الأحداث إلى الكثير من الفئات المختلفة؛ واختيار الفئة ذات الصلة فيما يخصّ أي حدث معيَّن ليس بالأمر السهل. ولكن هناك شيء قد تلفتنا غرابته على نحو خاص بشأن استراتيجية هيوم هنا. إذ يقترح هيوم تجميع الشهود معًا بناءً على ما يقولونه (أي، تصنيفهم على أنهم مجموعة أولئك الذين أخبروا عن حدوث معجزة ما). وعلى هذا الأساس، يقلل هيوم من شهادتهم ويقترح علينا أن نفعل الشيء نفسه. هل يمكن أن يكون من العقلانية رفض شهادة شخص ما لمجرّد أنّ أخبارًا من النوع عينه لها سجل سيئ؟ ليس من الواضح على الفور كيف ينبغي تقييم هذا التفكير.

قد نبدأ بالإشارة إلى أنّ هناك موضوعًا يميل الناس إلى الكذب بشأنه أو الإخبار عنه على نحو خاطئ أكثر من غيرهم - ومن الأمثلة لذلك عُمر الشخص

---

(15) للاطلاع على مناقشة عامة، انظر Hájek (2007).

ووزنه وعدد مرات مشاهدته التلفاز كل أسبوع وما إلى ذلك. ولكن حقيقة أنّ الناس غالبًا ما يكذبون بشأن بعض الأمور لا يجعل من العقلانية عدم تصديق شهادتهم في كل حالة يُخبر فيها أحدهم عن تلك الأمور. في بعض السياقات، يمكن تجاهل حقيقة أنّ الناس غالبًا ما يكذبون بشأن بعض الأمور: افترض، على سبيل المثال، أنّ ضابط شرطة طلبَ منك ذكر تاريخ ميلادك في سياق تكون فيه نتيجة الكذب هي إصدار غرامة كبيرة بحقك. حقيقة أنّ كثيرًا من الأشخاص يكذبون بشأن أعمارهم في ظروف أخرى لن تجعلنا نتوقع منك الكذب في هذا السياق(16). على العكس من ذلك، نتوقع منك الإخبار بدقة. ينبغي ألا نستعمل حقيقة أنّ الناس غالبًا ما يكذبون بشأن أعمارهم كسبب لعدم الثقة في شهادتك في هذه الحالة.

إنّ هيوم محق في اقتراحه بأننا يجب أن نكون حساسين للعوامل التي تثير الشك في شهادة الشخص وأنّ الموضوع المعني يمكن أن يكون من بين تلك العوامل. غالبًا ما تختلف المصداقية التي نمنحها للأشياء المتباينة التي يقولها شخص واحد باختلاف الموضوع(17). بيد أنّ توصية هيوم هي رفض كل هذه الشهادات دفعة واحدة، وفي قيامه بذلك، يجمع معًا بشكل عشوائي مجموعة واسعة جدًا من الحالات.

وضع جميع الشهادات على المعجزات الدينية في فئة مرجعية واحدة والإشارة إلى أنّ تلك الفئة لديها سجل سيئ لا يجعل من العقلاني رفض جميع أخبار المعجزات مطلقًا. إنّ الإستراتيجية التي يقدّمها هيوم لا يمكن تطبيقها بشكل عقلاني على جميع المجالات. ومع ذلك، لاحِظ أنّ هذا الاعتراف لا يضمن النصر التلقائي

---

(16) انظر Anderson (2018) للاطلاع على مناقشة إضافية.

(17) لاحظ كيف يمكن أن نتعامل بشكل مختلف، على سبيل المثال، مع شهادة الشخص نفسه حول الموضوعين التاليين: لونه المفضل وحجم العمل الذي أنجزه خلال الصيف. ففي حين أننا قد نتوقع منه أن يُخبر عن الموضوع الأول بدقة تكاد تكون مثالية، فإننا إذا علمنا أنه يميل إلى التقليل من تقدير إنتاجيته أو المبالغة فيها، فمن المرجح أن نعتقد أنه أقل جدارة بالثقة فيما يتعلق بالخبر الثاني.

للمؤلّهين. إذ لا يزال هناك عمل كبير يتعيّن القيام به لإثبات مصداقية خبر المعجزة في أي حالة معينة. قد تبقى الريبية المبدئية عقلانية في كثير من الحالات. قبل أن ننظر في العوامل ذات الصلة بالتعامل مع حالات معيّنة، سندرس من كثب الدور الذي تلعبه عدم احتمالية وقوع الحدث في تحديد الاستجابة العقائدية الصحيحة.

3.4 عدم الاحتمالية

من المغري الاعتقاد بأنّ عدم احتمالية حدوث المعجزة وحده يجعل من المعقول رفض خبر المعجزة. فمن ناحية، يبدو من الصواب أن نعتقد أنه عندما يكون حدث ما غير محتمل إلى حد لا يُصدَّق، من حقنا أن نكون متشككين. لكن من ناحية أخرى، نحن في الواقع نثق بانتظام بالشهادات العادية على الأحداث غير المحتملة على نحو لا يُصدَّق. يقدّم اليانصيب مثالا واضحًا لذلك.

افترض أنّ الصحيفة نشرت، في تاريخ معيّن، أنّ الأرقام الفائزة في يانصيب نيويورك كانت كما يلي: 88، 76، 15، 22، 91، 56. إنّ فرصة أن تكون هذه المجموعة من الأرقام عينها هي التسلسل الفائز هي تقريبًا واحد من خمسة وعشرين مليونًا. ولكننا لن نجد صعوبة في الوثوق بخبر الصحيفة، على الرغم من أننا ندرك أنّ الصحف تنشر أخطاءً بين الحين والآخر. هل نحن عقلانيون في ثقتنا بخبر الصحيفة؟ لكي يكون احتمال صحة الخبر أكبر من احتمال ارتكاب الصحيفة لخطأ ما، فإنّ فرصة حدوث خطأ في الصحيفة يجب أن تكون صغيرة بالفعل. (وحتى جعل الاعتقاد أو التصديق هو الاستجابة العقلانية لسماع الخبر، سيجعل فرصة الخطأ أقل). يبدو أن عقلانيتنا المفترضة في الوثوق بالنتائج معلَّقة على أنّ الصحيفة تتمتع بسجل لا يصدَّق.

ومن الجدير بالذكر أن نتساءل كيف يوصينا هيوم بالاعتقاد أو التصديق. يشير مبدأ هيوم إلى أنه في أي حالة من حالات الشهادة، فإننا ننظر إلى ما هو أكثر احتمالاً: أنّ س يكذب أم أنه مخدوع بأنّ الحدث قد وقع. يقول هيوم:

> عندما يخبرني أحدهم أنه رأى رجلاً ميتاً يعود إلى الحياة، أفكر على الفور

> في نفسي فيما إذا كان على الأرجح أنّ هذا الشخص إما يخدعني أو هو مخدوع، أو أنّ الحقيقة التي يرويها كان يجب أن تحدث بالفعل. أنا أزن المعجزة ضد الأخرى؛ ووفقًا للأرجحية التي أكتشفها، أعلن قراري وأرفض دومًا المعجزة الأكبر. (1975 [1748]: 91)

علينا أن نكون حذرين في كيفية فهمنا لهذا المبدأ. من السهل إساءة تطبيقه.

وكما لاحظ آخرون، فإنّ مقارنة احتمال أن تكون الأرقام 88، 76، 15، 22، 91، 56 هي تسلسل الأرقام الفائز مع احتمال ارتكاب الصحيفة خطأً ما ليست هي المقارنة الصحيحة التي ينبغي القيام بها[18]. بدلاً من ذلك، ينبغي لنا أن نقارن احتمال 88، 76، 15، 22، 91، 56 باحتمال أن تخطئ الصحيفة عندما تُخبر بدقة أنّ هذه الأرقام (88، 76، 15، 22، 91، 56) هي التسلسل الفائز.

ومع وضع هذه المقارنة في الاعتبار، نستطيع أن نرى كيف يمكن للشهادة أن تقدّم دليلاً حتى على الأحداث غير المحتملة للغاية. مجدّدًا، سيفي التوضيح في بيان ذلك. افترض أنك تلقيت خبرًا عن أرقام اليانصيب الفائزة من شخص معروف بالكذب في كثير من الأحيان - دعنا نتخيّل أنّ هذا الشخص يكذب مرة واحدة من كل ثلاث مرات ويقدّم الخبر ويروي الحقيقة مرتين من أصل ثلاث مرات. ومع ذلك، فإنّ احتمال كذبه بأن يختار أي تسلسل معيّن منخفضٌ جدًا. عندما يُخبرنا أنّ التسلسل الفائز هو 88، 76، 15، 22، 91، 56، هناك احتمال 2/ 3 أنه يقول الحقيقة و1/ 3 احتمال أنه يكذب. لكن لنفترض أنه يختار تسلسلاً عشوائيًا عندما يكذب، فإنّ احتمال اختيار التسلسل 88، 76، 15، 22، 91، 56 هو تقريبًا 1 على 25 مليون. فإذا افترضنا أنه يختار تسلسلاً عشوائيًا عندما يكذب، عندما يخبرك أنّ 88، 76، 15، 22، 91، 56 هي التسلسل الفائز، فإنّ شهادته دليل قوي جدًا على صدق ما يؤكده: إنه يأخذ احتمال أنّ 88، 76، 15، 22، 91، 56 هو التسلسل الفائز من ~1/ 25,000,000 إلى ~2/ 3. في حين أنّ 0,66 لا يمثّل،

(18) للاطلاع على مناقشة إضافية، انظر Anderson & Pruss (2020) and Millican (2011).

إلى حد ما، مصداقية عالية جدًا، إلا أنّ الشهادة توفّر تعزيزًا كبيرًا من خلال عامل بايز. وإذا لم نكن نتفاعل مع شخص معتاد على الكذب، فإنّ التعزيز سيكون أقوى.

يمكننا مقارنة هذا المثال بحالة يستعمل فيها الكذاب استراتيجية مختلفة لاختيار التسلسل الذي يجب الإخبار به في المناسبات التي يكذب فيها. مع ثبات السمات الأخرى، لنفترض الآن أنه عندما يكذب الكاذب، فإنه يميل إلى اختيار تسلسل يثير الدهشة - النتيجة هي أنه من المرجَّح أن يختار بعض التسلسلات أكثر من غيرها. على سبيل المثال، لنتخيل أنه من المرجَّح أن يختار تسلسلًا متتاليًا، مثل 10، 11، 12، 13، 14، 15 عندما يكذب، أكثر من اختيار تسلسل غير متتالي. لنفترض أنّ احتمال اختياره أي تسلسل متتالي معيّن هو تقريبًا 1/ 1000. يُحدث هذا الافتراض فرقًا فيما يجب أن نفكر فيه عندما نتلقّى خبره. الآن، بدلًا من أن يتحرّك التسلسل الذي أخبر عنه من احتمال ~1 على 25،000،000 إلى احتمال 2/ 3 ليكون التسلسل الفائز، فإنه يتحرّك إلى 1/ 25،000 فقط[19]. لا يزال الخبر دليلًا على أنّ 10، 11، 12، 13، 14، 15 هو التسلسل الفائز (سيزيد الخبر من احتمالية التسلسل من 0,000004 إلى 0,00004) ولكن لا يزال 0,00004 بعيدًا عن جعل الاعتقاد بأنّ ق عقلانيًا.

لذا، ينبغي لنا ألّا نعتقد أنه من العقلاني رفض الشهادة على أحداث معيّنة لمجرّد أنّ الأحداث غير محتملة. ثمّة درسان هنا: اللااحتمالية وحدها لا تقوم بكل العمل؛ وحتى عندما يُقدِّم الخبر شاهدٌ له سجل سيئ، فإنّ الخبر لا يزال يحظى ببعض المصداقية - حتى لو كانت أقل. وهذا يسلّط الضوء على أهمية توضيح السؤال الذي نرغب في التحقيق فيه. إذا كان ما نريد معرفته هو ببساطة هل الشهادة على حدوث م تقدّم أي دليل ألبتة على م؟ الجواب بوضوح مباشر: في ضوء بعض

---

(19) العامل ذو الصلة هو أنه عندما يكذب، فإنه غالبًا ما يختار التسلسل المتتالي بدلاً من التسلسل غير المتتالي. تخيل، على سبيل المثال، أن اليانصيب أُجريَ 75 مليون مرة. في ثلثي المرات سيُخبر بالرقم الفائز بدقة؛ وفي ثلثها سيكذب فيها. ولكن بدلاً من الكذب عن طريق الإخبار بـ 10، 11، 12، 13، 14، 15 مرة واحدة، في هذا الإعداد سُيخبر بهذا التسلسل ~25000 مرة.

الافتراضات المقبولة، عادة ما تكون كذلك. ما هو أصعب هو الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بمدى قوة هذا الدليل أو ما إذا كانت تجعل الشخصَ في وضع يسمح له بالاعتقاد على نحو عقلاني بحدوث م.

4.4 الريبية المعتدلة

معظم الناس (بما في ذلك المؤلِّهين) لا يثقون بكل خبر معجزة يسمعونه. هناك موقف عام من الريبية تجاه مثل هذه الأخبار. تشير الاعتبارات الواردة في هذا الفصل إلى أنه إذا كنت تعتقد أنه من العقلاني رفض كل خبر عن معجزة رفضًا مطلقًا، فلا ينبغي أن تفعل ذلك على أساس عدم الاحتمالية البحتة لحدوث مثل هذا الحدث أو السجل العام السيئ للشهود. في الختام، أُشير إلى أننا لا نواجه اختيارًا بين الريبية الكاملة أو السذاجة الحمقاء: من الممكن وجود ريبية معتدلة إزاء أخبار المعجزات[20]. هنا لا يسعنا إلا الإشارة في اتجاه مزيد من الأبحاث التي يجب القيام بها لإثبات بشكل تام الادعاء بأنه، في بعض الحالات، تكون الاستجابة العقلانية لخبر المعجزة هي الإيمان.

دعونا نعود إلى الفرق بين ما إذا كان خبر المعجزة يمكن أن يشكّل دليلاً على حدوث المعجزة المخبَر عنها والخبر الذي يجعل من العقلاني أن يعتقد الشخص أنّ المعجزة قد حدثت. لقد رأينا أنّ الشهادة على المعجزة (م) ستوفّر عادةً بعض الأدلة على حدوث م. ما إذا كان من العقلاني الاعتقاد بحدوث م إنما سيعتمد ذلك عادةً على المعلومات المسبّقة. وهذا يسلّط الضوء على صعوبة المجادلة بأنه من الممكن أن يكون عقلانياً الاعتقاد بأنّ معجزة ما حدثت على أساس الشهادة وحدها ــ ولكن أيضاً يسلّط الضوء على عدم جدوى الاعتقاد بأنّ ثمة إشكالاً إذا كانت الشهادة وحدها غير كافية لعقلنة مثل هذا الاعتقاد. نادرًا ما نعتقد بأي شيء بتزمّت

(20) تقدم الكنيسة الكاثوليكية، على سبيل المثال، نموذجًا لكيفية تشكيل معايير يسترشد بها التحقيق في المعجزات المزعومة؛ تجمع ضوابطها بين الموقف الحذر تجاه أخبار المعجزة والرغبة في الاعتقاد إذا أثمر التحقيق بخبر إيجابي.

على أساس الشهادة وحدها -بل تُسهم معلوماتنا المسبّقة في ذلك.

إنّ أهمية المعلومات المسبّقة لا تقتصر على عملية الوثوق بالشهادة؛ تلعب المعلومات المسبّقة دورًا مهمًا في عملية تكوين الاعتقاد بشكل عام. إنها تلعب دورًا مهمًا عندما نثق بأحكام الإدراك الحسي والذاكرة ومصادر المعرفة الأخرى - على الرغم من أنّ هذه الحقيقة قد تمرّ دون أن يلاحظها أحد في كثير من الأحيان. لاحِظ أننا حساسون للغاية للسياقات التي نثق فيها ببصرنا - الإضاءة، بُعدنا عن الشيء الذي نراه سواء كان متحركًا أو ثابتًا، توقعاتنا لما سيكون هناك، وما إلى ذلك، كلها تؤثر على تلقّينا لأي حالة معيّنة من الإدراك الحسي. وكما يوضِّح المثال المعروف لبقع كوبليك، حتى في حالة "الرؤية" الواضحة، فإنّ معلوماتنا المسبّقة لها تأثير كبير على ما نعتقد به[21]. في حالة الشهادة على المعجزات، سواء كانت المعلومات المسبّقة للشخص تؤيد وجود أو عدم وجود موجود إلهي، على سبيل المثال، من الواضح أنها ستُحدث فرقًا في كثير من الأحيان. وكذلك توقعات المرء السابقة بشأن تكرار الفعل الإلهي. بالإضافة إلى ذلك، سيكون للسياق والتفاصيل الأخرى المحيطة بالخبر أهمية كبيرة. ليس هناك حجة جامعة ضد أخبار المعجزات وليس هناك أيضًا حجة جامعة لصالحها. والتحقيق في مزايا أخبار معيّنة يقع خارج نطاق هذا الفصل[22].

في الختام، يمكننا من حيث المبدأ أن نكون في وضع يسمح لنا بالثقة بأخبار المعجزة. لقد مهدّنا السبيل هنا أمام حجج تؤيد أخبار معيّنة وأشرنا إلى أنّ بعض الحجج التي تدعم الموقف المبدئي الرافض ليست ساحقة كما قد يأمل المشككون في المعجزات.

---

(21) تعتبر بقع كوبليك مؤشراً للإصابة بمرض الحصبة، لكن هذه الحقيقة لم تكن معروفة حتى اكتشفها العلوم الطبية. قبل هذا الاكتشاف، كان من غير المعقول أن يعتقد شخصٌ يجهل هذا الارتباط أن المريض مصاب بالحصبة على أساس رؤية هذه البقع. انظر Kelly (2014a).

(22) للاطلاع على مناقشة للتفاصيل المحيطة بالأخبار المتعلقة بقيامة المسيح، انظر ,Craig (1989) Habermas (1996), and McGrew and McGrew (2009).

الفصل الخامس

الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله

إليزابيث جاكسون

مقدّمة

تنقسم الحجج المؤلِّهة إلى فئتين رئيسيتين. الحجج المعرفية، مثل الحجج الكونية والأنطولوجية والضبط الدقيق، وتخلص إلى أنّ الله موجود. في المقابل، الحجج البراغماتية التي تخلص إلى أنه يجب عليك أن تؤمن بالله، حيث "يجب" نابعة هنا من العقلانية العملية. قدّمَ بليز باسكال (1622) ووليام جيمس (1896) اثنين من الحجج البراغماتية الأكثر شهرة تؤيدان النزعة المؤلِّهة[1]. في أبسط أشكالها، تسير الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله على النحو التالي: الإيمان بالله له فوائد كبيرة، وهذه الفوائد ليست متاحة لغير المؤمن. وعلى ذلك، يجب أن تؤمن بالله أو "تراهن عليه".

يناقش هذا الفصل أنواعًا مختلفة من الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله ويتقصّى تكاليفها وفوائدها. يركّز القسم 1.5 أولاً على رهان باسكال ويناقش أنواعًا مختلفة من الرهانات. تختلف هذه الرهانات في مسائل مثل فوائد الرهان، وعتبة

(1) انظر Jordan (2007) و Duncan (2013) للاطلاع على مقارنات بين الرهانين الباسكالي والجيمسي، وانظر Hjek (2018) للاطلاع على ملخصات مفيدة عن الحجج المؤلهة البراغماتية. أُشير أيضاً إلى أن الفيلسوف المتكلّم المسلم الغزالي (القرن الثاني عشر/ 1991) اقترح أيضاً نسخة من الرهان، وعصر الغزالي يسبق عصر باسكال.

الاحتمالية المطلوبة للرهان، والأفعال التي ينطوي عليها الرهان. ينتقل القسم 2.5 إلى التمييز المعرفي-البراغماتي ويناقش الفروق الدقيقة لحجة جيمس، وكيف توفّر رؤى مثل مذهب الجواز المعرفي والعواقبية المعرفية "رهانات هجينة" فريدة من نوعها. يغطّي القسم 3.5 الاعتراضات القائمة ويقترح طرقًا يمكن للمدافعين عن الحجج البراغماتية الردّ بها. وسيكون القسم 4.5 مسك الختام.

1.5 أنواع الرهانات المؤلّهة

لنبدأ بتوضيح بعض المصطلحات. من الطبيعي أن نفهم رهان باسكال من خلال القيمة المتوقعة، وهي قيمة الفعل بالنظر إلى عدم اليقين المقترن ببعض الحقائق ذات الصلة. القاعدة الشائعة هي أنه يجب عليك اختيار الفعل الذي يتمتع بأعلى قيمة متوقعة؛ في حالة عدم اليقين، من المرجَّح أن يؤدي الفعل المتسم بأعلى قيمة متوقعة إلى أفضل نتيجة. على سبيل المثال، إذا عرضت عليك مائة دولار إذا سقطت العملة على الصورة ولكن عليك أن تدفع لي دولارًا إذا سقطت على الكتابة، فهذا يزيد من القيمة المتوقعة بالنسبة لك لقبول رهاني، على الرغم من أنّ هناك احتمالًا بأن تخسر المال. وبعبارة أخرى، إذا عُرض عليك هذا الرهان مرارًا وتكرارًا، فسوف تجني المال على المدى الطويل (أي، في الحد الأقصى). المصطلح الثاني ذو الصلة هو التصديق [credence]، وهو مقياس الاحتمالية الذاتية - اطمئنانك من صدق بعض القضايا، مقاسًا على مقياس من 0 إلى 1، حيث يمثّل 0 يقينًا مفاده أنّ القضية كاذبة ويمثّل 1 يقينًا مفاده أنها صادقة. على سبيل المثال، تصديقي بأنّ 1+1=2 قريبة جدًا من 1؛ وتصديقي بأنّ العملة السوية ستهبط على الصورة هو 0,5.

وهذا يقودنا إلى أبسط شكل لرهان باسكال؛ التفكير المنطقي هو كما يلي. هناك فعلان يمكنك القيام بهما - الإيمان بالله أو عدم الإيمان بالله -وكيفيتان قد يكون عليهما العالَم - الله موجود أو الله غير موجود. إذا آمنتَ بالله وكان الله موجودًا، فسوف تدخل الجنة، وهو أمر جيد بلا حد. إذا كان الله موجودًا وأنت لا

تؤمن به، فقد تذهب إلى الجحيم، وهو أمر سيئ بلا حد. إذا كان الله غير موجود، فسواء آمنتَ به أم لم تؤمن، فإنّ كل ما تكسبه أو تخسره سيكون محدودًا. لذا، فإنّ الإيمان بالله له قيمة متوقعة أعلى من عدم الإيمان به. وهكذا، ما لم يكن تصديقك بأنّ الله موجود هو 0، فيجب أن تؤمن بالله. كما قال باسكال، "راهِن، إذن، دون تردد، على أنّ [الله] موجود"، لأنه "يوجد هنا ما لا نهاية من الحياة السعيدة غير المحدودة لتكسبها"، و"ما تجازف به هو محدود" (1662: fragments 233-241). يصوِّر الجدول 1.5 هذا الشكل البسيط لرهان باسكال: يمثّل cr التصديق، ويمثّل ω و−ω اللامحدودية الإيجابية والسلبية، وf1 وf2 القيم المحدودة، وتشير EV إلى القيمة المتوقعة لكل فعل.

	God exists (cr = n)	God doesn't exist (cr = 1 − n)	EV
Believe in God	ω	f1	ω
Don't believe in God	−ω	f2	−ω

جدول 1.5 أبسط شكل للرهان.

إذا تقدَّم هذا، فإنّ معظم الرهانات التي دافع عنها الفلاسفة - بما في ذلك الرهان الذي اقترحه باسكال نفسه - أكثر تعقيدًا من هذا الشرح البسيط. يوضّح هذا القسم جانبًا من هذه الأنواع المختلفة من الرهانات التي تخصّ المؤمنين بالله. مع أنّ تركيزنا ينصب على رهان باسكال، فإنّ بعض هذه الفروق ينطبق أيضًا على رهان جيمس، الذي سنناقشه في القسم التالي.

1.1.5 القيم المحدودة وغير المحدودة

الفرق الأول هو بين الرهانات التي تتضمن قيمًا غير محدودة في مقابل الرهانات التي تتضمن قيمًا محدودة فحسب. لقد صاغَ توضيحنا الأولي الرهان في إطار القيم غير المحدودة، وذلك لسببين على الأقل. اشتمال الفائدة الطبيعية للاعتقاد المؤلِّه

على الحياة الآخرة واستحسان أن تكون الجنة أمرًا جيدًا على نحو غير محدود (والجحيم أمرًا سيئًا على نحو غير محدود). ثانيًا، الرهانات التي تحتكم للقيم غير المحدودة إنما تتطلّب أن يكون تصديقك بالمذهب المؤلّه لله غير صفري وغير متناهي في الصغر. (التصديق المتناهي في الصغر هو ذلك الذي يكون قريبًا بشكل لا نهائي من الصفر، مثل 1/ض.) لذا، فإنّ الرهانات غير المحدودة تحصل على نتيجة قوية: حتى لو كان تصديقك بالمذهب المؤلّه لله منخفضًا جدًا (على سبيل المثال، 0,0001)، فيجب عليك المراهنة بسبب القيم غير المحدودة التي ينطوي عليها.

ومع ذلك، فإنّ اللامحدودية تخلق مشاكل أيضًا. واحدة من أكبر المشاكل التي تنطوي عليها اللامحدودية هي اعتراض الآلهة المتعددة. يشير المدافعون عن اعتراض الآلهة المتعددة إلى أنّ كثيرًا من الديانات تفترض مكاسب غير محدودة (وخسائر غير محدودة)، وإذا اخترتَ الدين الخطأ، فإنّ الإيمان بإله هذا الدين قد يمنعك من الحصول على المنافع غير المحدودة للدين الآخر (انظر Mougin & Sober 1994). لذا، فإنّ مجرّد الإيمان بالإله لا يضمن الخير غير المحدود. وعلى ذلك، ليس من الواضح كيف يمكن أن نختار بين الديانات، لأنّ جميع الديانات التي تقر بالحياة الآخرة غير المحدودة سيبدو أنّ لها القيمة المتوقعة غير المحدودة نفسها. وهكذا، تتركنا اللامحدودية في طريق مسدود عندما نحاول الاختيار بين الديانات.

استجاب بعضهم لهذه المشكلة عن طريق الإبقاء على اللامحدودية في الرهان مع تغيير طريقة حساب القيم المتوقعة (Bartha 2007; Jackson & Rogers 2019; Chen & Rubio 2020). يعتمد جوهر هذا الإصلاح على فكرة أنه ليست جميع الحالات غير المحدودة متساوية. على سبيل المثال، يجب أن تفضّل الرمية التي تكون بنسبة 90% نحو الخير غير المحدود على الرمية التي تكون بنسبة 10% نحو الخير نفسه. توفّر هذه الإستراتيجية نتيجة مفادها أنه، مع تساوي كل الأمور الأخرى، يجب عليك المراهنة على الدين الذي تمنحه أعلى قدر من التصديق. ومع

ذلك، فإنّ مقارنة الحالات غير المحدودة بهذه الطريقة تصبح تقنية ومعقدة (خاصة عندما لا تكون الأمور الأخرى متساوية).

واقترحَ آخرون أن نبتعد تمامًا عن القيم غير المحدودة. بدلاً من ذلك، إنّ النتيجة التي تؤمن على أساسها بالله وبوجود الله تتأسى بقيمة محدودة ولكن كبيرة للغاية. وهذه طريقة أبسط لتفادي النتيجة المتمثلة في أنّ جميع الديانات لها القيمة المتوقعة نفسها (Jordan 2006; Rota 2016a, 2016b). مع أنّ هذا يوفّر حلاً لاعتراض الآلهة المتعددة، فإنه يُضعِف أيضًا نتيجة الحجة. يجب ألا تراهن إلا إذا كان تصديقك بأنّ دينًا ما صحيحٌ مرتفِعًا على نحو كاف، حيث لا توجد قيمة غير محدودة تتفوّق على القيم المحدودة فيما لو كان الله غير موجود. وما يُعتبر مرتفعًا على نحو كاف يعتمد على قيمة الإيمان بالله إذا كان الله موجودًا. على سبيل المثال، يرى مايكل روتا (2016a, 2016b) أنه يجب عليك الرهان على المسيحية إذا كان تصديقك بالمسيحية لا يقل عن 0,5. وإن كان لا يلزم أن تكون العتبة عالية إلى هذا الحد، خاصة إذا استخدمنا قيمًا محدودة كبيرة للغاية[2].

2.1.5 فوائد ما قبل الوفاة وما بعد الوفاة

ليست كل الحجج البراغماتية المؤيدة للمذهب المؤلّه لله تحتكم إلى الحياة الآخرة. بشكل عام، هناك نوعان من الفوائد المرتبطة باللجوء إلى الرهان: فوائد ما قبل الوفاة وفوائد ما بعد الوفاة. في حين أنّ رهان باسكال يلجأ تقليديًا إلى فوائد ما بعد الوفاة (مثل، الجنة والنار)، يقترح جاستن ماكبراير (Justin McBrayer 2014) نسخة من الرهان تحتكم إلى فوائد ما-قبل-الوفاة المتمثلة في كونك مؤمنًا.

---

(2) تجيب هذه الإصلاحات أيضًا عن اعتراض الاستراتيجيات المختلطة على رهان باسكال الذي أثاره داف (1986) وهاجيك (2003). للاطلاع على مناقشة حول هذا الأمر، راجع جاكسون وروجرز (2019: القسم 4.4). تشمل الردود الأخرى على اعتراض الآلهة المتعددة مارتن (1975)، وليكان وشليزنجر (1989)، وجوردان (1991)، وبارثا (2012)، وليبينز (2020).

ويستشهد بأدلة تجريبية على أنّ "المؤمنين يحققون نتائج أفضل فيما يتعلّق بالسعادة والصحة وطول العمر والعلاقات الشخصية والعطاء الخيري" (130). وفق هذه النسخة من الرهان، حتى لو كانت النزعة العالمية صحيحة (أي إنّ الجميع سيدخلون إلى الجنة)، أو لا توجد حياة أخرى، فلا يزال لديك سبب لتكون مؤمنًا.

لاحِظ هذين الأمرين فيما يخصّ رهانات قبل الوفاة. الأول، بما أنّ الرهانات التي تحتكم إلى قيم ما قبل الوفاة هي رهانات محدودة، فإنّ تصديقك بالمذهب المؤلِّه لله (أو بدين ما) يلعب دوراً أكبر. ما إذا كان يجب عليك الرهان إنما يعتمد على تصديقك بكل من المذهب المؤلِّه والمذهب الإلحادي وكم هو أفضل أن تكون مؤمنًا بدلاً من ملحد. الثاني، أحد المخاوف بشأن مثل هذه الحجج هو أنه وفقًا لتعاليم كثير من الديانات الكبرى، ينبغي للشخص المتدين ألا يتوقع أن تكون حياته قبل وفاته سعيدة تمامًا أو خالية من المعاناة، بل أقل كمالاً بكثير. على سبيل المثال، في المسيحية، يعلّم الكتاب المقدس أنه "بضيقات كثيرة ينبغي أن تدخل ملكوت الله" (أعمال الرسل 22: 14) و"في هذا العالم سيكون لكم ضيق" (يوحنا 16: 33). وتعلّمنا اليهودية أنه لا يمكنك ممارسة عبادة الأوثان حتى لو وصل الأمر إلى الموت. غالبًا ما يعيش القديسون المتدينون حياة الفقر والتضحيات الكبيرة، بل ويستشهدون من أجل إيمانهم. يجب على أولئك الذين يلتمسون فوائد ما قبل الوفاة أن يكونوا حذرين من "بشارة الرخاء"، الموقف الذي ينصّ على أنه بمجرّد أن تصبح متدينًا، ستغدو سعيدًا وبصحة جيدة ومحميًا من المعاناة الخطيرة (انظر Crummett 2023، "ورقة تجادل ضد الرهانات التي تحتكم إلى فوائد ما قبل الوفاة"، وهي ورقة غير منشورة).

3.1.5 الاعتقاد والفعل

الفرق الثالث، تختلف الرهانات حول ما يرقى إليه الرهان. لاحِظ أننا قمنا في الأصل بصياغة الرهان من جهة ما إذا كان يجب عليك أن تؤمن بوجود الله أم لا. دعونا نسمي هذا الرهان العقائدي [doxastic wager]. في حين أنه قد يبدو من

الطبيعي للوهلة الأولى أن نفهم الرهان من خلال الاعتقاد، إلا أنّ هذا يثير اعتراضين رئيسين. الأول، اعتراض الاستحالة: هل لديك النوع الصحيح من السيطرة على اعتقاداتك كي تُراهِن؟[3] الثاني، اعتراض اللاعقلانية: حتى لو كان يسعك الرهان، هل تكوين اعتقاد لأسباب براغماتية أمر عقلاني؟[4]

ردًا على هذين الاعتراضين، اقترح بعضهم أن نقوم بدلاً من ذلك بتأطير الرهان من خلال الفعل. ربما يقدّم رهان باسكال بدلاً من ذلك سببًا للقبول بوجود الله أو التصرّف كما لو كان كذلك (Rota 2016a, 2016b). دعونا نسمي هذا الرهان القائم-على-الفعل رهان القبول. يوفّر هذا مخرجًا من اعتراضي الاستحالة واللاعقلانية. أولاً، لديك سيطرة على ما إذا كنت تقبل بوجود الله أم لا، إذ يمكنك الانخراط طوعًا في أفعال مثل الذهاب إلى الكنيسة والصلاة وقراءة الكتاب المقدس والانغماس في مجتمع ديني. لذا، فإنّ اعتراض الاستحالة لا ينطبق على رهان القبول. ثانيًا، تستعين النظريات القياسية للفعل العقلاني بأسباب براغماتية، لذا، فمن العقلاني قبول وجود الله لأسباب براغماتية. وهكذا، فإنّ اعتراض اللاعقلانية لا ينطبق أيضاً.

إنّ الاختيار بين الرهان العقائدي ورهان القبول يعتمد جزئيًا على ما يريده الله منا. على الأقل في بعض التقاليد الدينية، لا يريد الله الاعتقاد فحسب، بل يريد شيئًا أشبه بالالتزام. وهذا يفسح المجال لرهان القبول. ومع ذلك، حتى لو لم يكن الاعتقاد كافيًا فقد يكون ضروريًا للخلاص، أو أضعف، جانبًا مهمًا من الالتزام الديني، ربما ضروريًا في ظروف معيّنة. وربما ينطوي الرهان على الاعتقاد والقبول معًا. ومع ذلك، إذا كانت الاعتقادات متضمَّنةً في الرهان من الأساس، فسيظهر اعتراضا اللاعقلانية والاستحالة مجدّدًا. سننظر في رد ثانٍ على كلا الاعتراضين في القسم التالي.

---

(3) أولئك الذين يناقشون اعتراض الاستحالة هم: Mackie (1982: 2010, Duff (1986: 108), Jones (1998: 173), and Jordan (1998: 173; 2006: 38).

(4) أولئك الذين يناقشون اعتراض اللاعقلانية هم: Clifford (1877), Flew (1976), Mackie (1982), Oppy (1991: 167), and Schroeder (2012: 266).

2.5 الأسباب البراغماتية والمعرفية

يتناول هذا القسم الفرق بين الأسباب المعرفية والبراغماتية في ضوء الحجج البراغماتية المؤيدة للنزعة المؤلِّهة. الأسباب المعرفية هي الأسباب المرتبطة بالصدق. السبب المعرفي الأكثر شيوعًا هو الدليل. الأسباب البراغماتية هي الأسباب المرتبطة بأهدافك و/أو ازدهارك. قد يكون لديك سبب براغماتي، ولكن ليس سببًا معرفيًا، للاعتقاد بأنك أذكى من المتوسط. لديك سبب براغماتي للاعتقاد بذلك لأنه يزيد من تقدير-الذات عندك ولكن ليس لديك سبب معرفي للاعتقاد بذلك، على افتراض أنّ الاعتقاد لا تدعمه أدلتك.

سنغطّي ثلاثة مواضيع رئيسة في هذا القسم. أولاً، سنناقش رؤية تسمى الجواز المعرفي، وكيف يوفّر الجواز ردًا على اعتراضي اللاعقلانية والاستحالة على الرهان العقائدي. ثانيًا، سنغطّي رهانين هجينين - وقد أطلقنا عليهما هذا الاسم لأنهما يستعينان بمزيجٍ من الأسباب البراغماتية والمعرفية. ينطوي الرهان الأول على نظرية تسمى العواقبية المعرفية وينطوي الثاني على الجمع بين الرهان والحجج المعرفية المؤيدة للنزعة المؤلِّهة.

1.2.5 الجواز ورهان جيمس

هناك عدة فروق بين رهان بليز باسكال ورهان ويليام جيمس. أولاً، يلجأ جيمس إلى القيم المحدودة، في حين يلجأ باسكال إلى القيم غير المحدودة. ثانيًا، يرى جيمس أننا يجب أن نراهن في الحالات التي يوجد فيها "اختيار قسري" - ما يعني أننا لا نستطيع البقاء على الحياد. ثالثًا، بناءً على التأويل الشائع، يجادل باسكال بأنّ الرهان على الله مطلوبٌ عقلانيًا. في المقابل، يجادل جيمس بأنّ الرهان على الله جائز عقلانيًا، كما في ردّه على ادعاء كليفورد (1877: 289) الذي يقول فيه "من الخطأ دائمًا، في كل مكان، ولأي شخص، أن يؤمن بأي شيء بناءً على أدلة غير كافية"[5]. رابعًا، يركّز باسكال أكثر على

---

(5) أشكر مارك ساتا.

رهان القبول (أو رهان القبول كوسيلة للرهان العقائدي) حيث يقترح على المرء أن يراهن بأخذ الماء المقدس وحضور القداس، في حين يركّز جيمس أكثر على الرهان العقائدي. أخيرًا، وهو الأمر الأكثر أهمية لهدفنا، يرى جيمس أننا يجب نراهن في الحالات التي "لا يستطيع فيها العقل أن يبتّ فيها" (1896). إذ يجادل بأنه إذا لم يكن من الممكن حسم مسألة ما بالدليل، فيسعنا استعمال إرادتنا في الاعتقاد بل وفعل ذلك "بشكل قانوني"، أي، دون المساس بالعقلانية المعرفية (انظر Adler 2002: 59-63).

تشير فكرة جيمس القائلة إنّ "العقل لا يستطيع أن يبتّ" في بعض المسائل إلى أنّ أدلتنا محدودة بطرق معيّنة. بلا شك، في بعض الحالات، تدعم أدلتنا بوضوح قضية معيّنة. وبالنسبة إلى معظمنا، تتطلّب منا أدلتنا أن نعتقد بأنّ 1 + 1 = 2 ولا نعتقد بأنّ درجة الحرارة تبلغ 75 درجة في القارة القطبية الجنوبية في الوقت الراهن. ومع ذلك، فإنّ بعض المسائل تكون أكثر تعقيدًا. تأمّل في القضايا المثيرة للجدل والمعقدة للغاية في الفلسفة أو السياسة أو الدين أو الأخلاق: هل يجب تشريع الإجهاض؟ إلى أي مدى نحن مطالبون أخلاقيًا بأن نسهم في الأعمال الخيرية؟ ما هي طبيعة التسويغ المعرفي؟ ما هو الحزب السياسي الأفضل لأمتنا؟ هل الله موجود؟ وفي مسائل مثل هذه، تكون الأدلة معقدة ويصعب تقييمها. قد تكون هذه الحالات هي، كما يقول جيمس، تلك الحالات التي لا يستطيع العقل أن يبتّ فيها. في مثل هذه الحالات، قد تعتقد عقلانيًا بـ ق وقد أعتقد عقلانيًا بـ نفي ق، حتى لو كنا على دراية بالأدلة والحجج عينها.

يشير هذا إلى أنّ رؤية ما في الإبستمولوجيا تسمى مذهب الجواز المعرفي هي رؤية صحيحة. مذهب الجواز [Permissivism] هو الرؤية القائلة إنّ هناك مواقف دليلية تسمح عقلانيًا بأكثر من موقف واحد تجاه القضية. على سبيل المثال، قد يتشارك علماء الحفريات العقلانيون معرفيًا في الأدلة ولكنهم يختلفون حول ما أدى إلى قتل الديناصورات؛ قد يتشارك المحلّفون العقلانيون معرفيًا في الأدلة ولكنهم يختلفون حول من ارتكب الجريمة. أو تأمل في حالة أحد المحلّفين: إذا واجه أدلة

غير حاسمة، فإنّ الاعتقاد بأنّ سميث مذنب وعدم الاعتقاد بأنّ سميث مذنب قد يكونان متاحين عقلانيًا له على حد سواء.

وعلى نحو مقبول، إذا كانت رؤية الجواز صحيحة، فأنّ كثيرًا من الأدلة تكون جائزة فيما يتعلّق بمذهب الإيمان بالله. تتمتع السجالات حول وجود الله بتاريخ طويل مع أدلة قوية من كلا الجانبين. هناك خلاف واسع النطاق حول وجود الله، ويبدو أنّ كثيرًا من الملحدين واللادريين والمؤمنين عقلانيون معرفيًا، حتى عندما يكونون على دراية بالدليل نفسه (أو ما يماثله) المؤثر على وجود الله.

إذا كان مذهب الجواز صحيحًا بشأن مذهب الإيمان بالله، فإنّ هذا يوفّر إجابة لكل من اعتراض الاستحالة واعتراض اللاعقلانية (على الأقل بالنسبة لأولئك الذين لديهم حالات عن الجواز تخصّ الإيمان بالله، التي أزعم أنها تمثّل الكثير منا؛ انظر جاكسون أ تحت الطبع). وهذا الجواب لا يتطلّب منا أن ننتقل من الاعتقاد إلى القبول. أولاً، فكّر في اعتراض الاستحالة: نظرًا إلى أنّ اللاإرادية العقائدية صحيحة، فأنت لا تملك النوع الصحيح من السيطرة على اعتقاداتك للمراهنة ألبتة. هنا، لاحِظ أنّ كثيرًا من الحالات المستعملة للدفع نحو اللاإرادية العقائدية تتضمّن قضايا إما أنها صحيحة أو خاطئة على نحو واضح بالنظر إلى الدليل. على سبيل المثال، يتناول ألستون (1988) حالة عرض مبلغ كبير من المال عليك للاعتقاد بأنّ الولايات المتحدة لا تزال مستعمرة لبريطانيا العظمى. يبدو هذا أمرًا صعبًا للغاية، إن لم يكن القيام به مستحيلًا، حتى لو كنت تريد المال أكثر من الاعتقاد الصحيح.

لكن فكّر بدلاً من ذلك في حالة تكون فيها ممزّقًا بشأن هل مذهب الإيمان بالله صحيح أم لا، حيث تعلم أنّ هناك حججًا جيدة مؤيدة ومعارضة إلى درجةٍ يمكن أن تكون عقلانيًا في كونك مؤمنًا أو ملحدًا أو لاأدريًا. ليس واضحًا إلى حد كبير أنك، في هذه الحالة، لا تمتلك أي سيطرة على ما إذا كنت تؤمن بالله أم لا. على سبيل المثال، في قصة تحوّل بيتر فان إنواجن [Peter van Inwagen]، نجده يناقش كيف استطاع، أثناء تحوّله، أن يرى العالم على أنه غير مخلوق ويراه على

أنه مخلوق من لدن الله على حد سواء. ويشير إلى أنه "كانت هناك فترة انتقالية، وهي فترة يمكنني من خلالها التحرّك ذهابًا وإيابًا حسب الرغبة، على طريقة صورة 'البطة-الأرنب'" (1994: 35، التشديد الخاص بي). لديك نوع أكثر قوة من السيطرة العقائدية عندما يكون دليلك غامضًا بشأن مسألة ما، بحيث تكون ممزَّقًا بين تفسيرين جيدين لدليك. وبالنسبة إلى كثيرين، إنّ الأدلة المؤيدة لمذهب الإيمان بالله غامضة بهذه الطريقة.

يوفّر مذهب الجواز أيضًا إجابة عن اعتراض اللاعقلانية. افترض أنّ أدلتك تسمح بكل من الإيمان بالله واللأدرية، أي إنّ كلا الموقفين عقلاني معرفيًا بالنظر إلى أدلتك. وافترض أنك تؤمن بوجود الله لسبب عملي. ليس من الواضح ألبتة أنّ هذا سيضرّ بالعقلانية المعرفية التي تخصّ إيمانك بوجود الله. وبحكم التسالم، فإنّ مذهب الإيمان بالله هو استجابة عقلانية لأدلتك! مع أنّ هاتين الاستجابتين موضحتين هنا على نحو موجز فحسب، إلا أنني آمل أن أكون قد بيّنت ما يكفي لإقناع القارئ بأنّ المدافع عن الرهان العقائدي لديه سبب لقبول الالتزام الجيمسي بالجواز. (طُوِّرت هذه الحجج بشكل أكبر في جاكسون أ، تحت الطبع.) وهكذا، فإنّ الجمع بين الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله وبعض الرؤى في الإبستمولوجيا (مثل، نزعة الجواز) يجعل الرهان أكثر مقبولية.

2.2.5 الحجج الهجينة

سننتقل الآن إلى "حجتين هجينتين" - حجج تؤيد الإيمان بالله وتتضمن مزيجًا من الاعتبارات المعرفية والبراغماتية. أولاً، قد تدافع أنت عن الرهان جنبًا إلى جنب مع الحجج التي تزيد من احتمالية الإيمان بالله أو الإيمان بدين معيَّن. غالبًا ما يتضمن هذا النمط من الحجاج مقدّمة براغماتية - مقدّمة حول ما هو عقلاني عمليًا (على سبيل المثال، يجب أن تراهن على الدين الذي من المرجّح أكثر أن يكون صحيحًا؛ أو: يجب أن تراهن على الإيمان بالله إذا كان على الأرجح صحيحًا بنسبة 50% على الأقل). ومقدّمة معرفية - مقدّمة حول الصحة أو

الاحتمالية (على سبيل المثال، من المرجّح أكثر أن يكون الدين س صحيحًا؛ أو: على الأرجح إنّ الإيمان بالله صحيح بنسبة 50% على الأقل).

يمكن القول إنّ باسكال نفسه (1662) سلك هذا المسلك عينه. قبل أن يعرض باسكال رهانه في كتابه أفكار [*Pensées*]، قدّم حججًا تؤيد المسيحية. يعتبر باسكال هذه الحجج قوية بما يكفي لإثبات أنّ المسيحية هي الاحتمال "الحي" الوحيد بين الديانات. هذه هي الخطوة المعرفية. ثم يستعمل في رهانه الشهير اعتبارات براغماتية لإثبات أنه ينبغي للمرء أن يراهن على المسيحية بدلاً من الإلحاد - وهذه هي الخطوة البراغماتية.

وفي الآونة الأخيرة، قدّم روتا (Rota 2016b) أيضًا حجة هجينة. يمكن تلخيص حجته على النحو التالي (13):

1. إذا كانت المسيحية لديها فرصة بنسبة 50% على الأقل لتكون صحيحة، فمن العقلانية الالتزام بعيش حياة مسيحية.

2. تمتلك المسيحية بالفعل فرصة بنسبة 50% على الأقل لتكون صحيحة.

3. إذن، من العقلانية الالتزام بعيش حياة مسيحية.

لاحظ أنّ المقدّمة الأولى هي المقدّمة البراغماتية - التي يدافع عنها روتا في النصف الأول من كتابه، مستعينًا باعتبارات عملية - والمقدّمة الثانية هي المقدّمة المعرفية - التي يدافع عنها روتا في النصف الثاني من الكتاب، مستعينًا، من بين أشياء أخرى، بنسخة من حجة الضبط الدقيق وحجة القيامة المؤيدة للمسيحية. وبطبيعة الحال، لا تقتصر مثل هذه الحجج الهجينة على المسيحية بشكل خاص. على سبيل المثال، يقدّم جاكسون وروجرز (2019)، حججًا تدافع عن مقدّمة براغماتية ما مختلفة قليلاً - وهي أنه يجب عليك المراهنة على الدين (مع حياة آخرة أبدية) الذي هو على الأرجح صحيح. (لاحظ أنه ليس من الضروري أن يتجاوز عتبة الـ 50%). ويمكنك دمج هذا مع الحجج التي تقول إنّ دينًا معيّنًا هو على الأرجح صحيح. فإذا انطوى على حياة آخرة أبدية، فعليك أن تراهن على ذلك الدين.

لاحظ أنه عند مقارنتها بالحجج غير البراغماتية المؤيدة لمذهب الإيمان بالله، فإنّ الخطوة المعرفية لهذه الحجج الهجينة تعتمد على مقدّمة أضعف بكثير. وفق حجة روتا، لن يحتاج المرء إلا إلى إثبات احتمالية المسيحية بنسبة 50% - ولكن بدون المقدّمة البراغماتية، على الأرجح لن يقنعك هذا بالمراهنة على المسيحية. بالنسبة إلى جاكسون وروجرز، أنت تحتاج ببساطة إلى تحديد الدين الأكثر احتمالاً مع حياة آخرة أبدية؛ إذن، ينبغي لك أن تراهن على ذلك الدين، حتى لو كان غير محتمل بالمعنى المطلق. هذه هي القوة المميزة للحجج الهجينة: إذ تخفف الاعتبارات البراغماتية بعض العبء عن الاعتبارات المعرفية. وفي الوقت نفسه، تحجب الاعتبارات المعرفية اعتراضات من قبيل قلق الآلهة المتعددة وتجعل الرهان قابلاً للتطبيق على نطاق أوسع (لا تنطبق هذه الحجج على أولئك الذين لديهم، على سبيل المثال، حالات من التصديق المسبق العالي بما فيه الكفاية تجاه الإيمان بالله فحسب).

أما الحجة الهجينة الثانية الجديرة بالذكر فتشمل النزعة العواقبية المعرفية. العواقبية المعرفية هي الرؤية القائلة إنّ النفع المعرفي أكثر جوهرية من الصواب المعرفي، لذا، يجب فهم "العقلانية" و"التسويغ" من حيث الإفضاء إلى المنافع المعرفية (Ahlstrom-Vij & Dunn 2018: 2). وبذلك، إنّ ما يجعل الاعتقاد عقلانيًا هو مدى مساهمته السببية في المنافع المعرفية المستقبلية. افترض أنّ الإيمان بالله يزيد من احتمالية دخولك الجنة. لكن ضع في اعتبارك: أنّ المنافع المعرفية للجنة كبيرة. تخيّل أنّ لديك قدرًا غير محدود من الوقت لتطلب من موجود كلي المعرفة أي شيء تريده. ستكون الفوائد المعرفية المحتملة هائلة، إن لم تكن غير محدودة: أجزاء غير محدودة من المعرفة المهمة/الاعتقاد الصحيح/الاعتقاد المسوَّغ. تشير مثل هذه الاعتبارات إلى نسخة معرفية من رهان باسكال. بمعنى آخر: إذا كانت النزعة العواقبية المعرفية صحيحة، فإنّ الفوائد المعرفية للجنة تجعل الاعتقاد المؤلّه لله عقلانيًا معرفيًا. هذه حجة هجينة (وليست حجة معرفية) لأنها تستعين بالعواقب المعرفية للاعتقاد المؤلّه لله، وهو ما يختلف بشكل كبير عن تقديم الأدلة أو

الحجج المؤيدة للنزعة المؤلهة لله، على سبيل المثال. من ناحية أخرى، إنّ الاعتبارات المعرفية، مع ذلك، لها دور مهم تلعبه في هذا الرهان غير التقليدي - وفي الواقع، لا يهدف هذا الرهان إلى إثبات أنّ الإيمان بالله عقلاني عمليًا، بل بالأحرى إلى إثبات أنّ الإيمان بالله عقلاني معرفيًا. (انظر جاكسون ب، تحت الطبع، للاطلاع على مزيد من التطوير لهذه الحجة).

3.5 الاعتراضات القائمة

دعونا نقيِّم الأمر. أولاً، لقد تناولنا أنواعًا مختلفة من الرهانات المقترحة التي تختلف حول مسائل مثل فوائد الرهان وعتبة الاحتمالية المطلوبة للرهان والأفعال التي يتضمنها الرهان. ثمّ، تحوّلنا إلى الفرق المعرفي-البراغماتي وناقشنا الفروق الدقيقة لحجة جيمس، وكيف توفّر الرؤى مثل الجواز المعرفي والعواقبية المعرفية رهانات هجينة فريدة من نوعها. وفي طريقنا تطرقّنا إلى عدد من الاعتراضات على الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله، منها اعتراض الآلهة المتعددة واعتراض الاستحالة، واعتراض اللاعقلانية.

في هذا القسم، سنناقش بعض الاعتراضات الأخرى على الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله. ومن أجل تغطية قدر أكبر، سأتناول الاعتراضات التي لم أعالجها في عملي السابق[6]. بعد شرح كل اعتراض، سأقترح بعض الطرق التي قد يستجيب بها المدافع عن الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله. ومع ذلك، ينبغي ألا تؤخذ ردودي على أنها الكلمة الأخيرة في هذا الشأن؛ يجب على المدافعين

---

(6) للاطلاع على ردود على كثير من الاعتراضات على الرهان، بما في ذلك الاعتراضات المتعلقة بتعدد الآلهة، والاستراتيجيات المختلطة، والاستحالة، واللاعقلانية، والعدد غير المحدود من الديانات، والتحوّط للرهان [bet-hedging]، وسرقة باسكال [Pascal mugging]، ومشكلة الجحيم، والخصم الزمني، وتجارب التحول، راجع جاكسون وروجرز (2019). للاطلاع على رد على القلق المتمثل في أن الأخذ برهان باسكال ينطوي على دوافع سيئة، انظر جاكسون ج (تحت الطبع).

عن الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله أن يأخذوا هذه الاعتراضات على محمل الجد[7].

1.3.5 هل يجب أن أسلك مسارًا غير ديني نحوَ المنفعة الأبدية؟

يتضمن الاعتراض المبدئي على الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله مسارات علمانية لتحقيق منفعة أبدية. ربما توفِّر الديانات منافع لا حصر لها ولكنّ الدين ليس اللعبة الوحيدة في السوق. لنتأمل هنا حالة التفرّد، وهي نقطة محتملة في مستقبل النمو التكنولوجي الدائم الذي لا يمكن احتواؤه. قد يطوّر الذكاء الاصطناعي (AI) القدرة على تحسين نفسه، ومع تحسّنه يتعلّم كيفية التحسين على نحو أفضل وبسرعة أكبر، ما يتسبّب في انفجار في الذكاء الحاسوبي والتقدّم التكنولوجي على حد سواء (Shanahan 2015). يفتح التقدّم التكنولوجي من هذا القبيل احتمالات مختلفة لمنافع لا حصر لها، مثل رفع وعيك إلى جهاز كمبيوتر ما حتى تتمكّن من العيش إلى الأبد. وحتى لو كان هذا غير محتمَل، فقد يعتبر المعترض أنّ معظم الديانات غير محتمَلة. إذن، ليس من الواضح ما إذا كان ينبغي للمرء أن يراهن على الله بدلاً من إنفاق وقته وموارده في دعم التطورات التكنولوجية والتقدّم في مجال الذكاء الاصطناعي.

ردًا على ذلك، لاحِظ أنّ المسارات غير الدينية إلى المنفعة الأبدية لا تمثّل مشكلة إلا للحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله بقدر ما يكون اِتّباعها غير متسق مع الكون متدينًا. ولكن يمكنك أن تكون متدينًا وتخصّص أيضًا الوقت والموارد لدعم التقدّم التكنولوجي والتقدّم نحو التفرّد. إنّ متابعة أبحاث الذكاء الاصطناعي تتسق مع الإيمان بالله و/أو عيش حياة دينية متفانية. وهكذا، دع ألف زهرة تتفتح. اعتنق وادعم أبحاث الذكاء الاصطناعي!

---

(7) أشكر أماندا أسكيل على مناقشة هذه الاعتراضات والردود المحتملة عليها. انظر Askell (2012) للاطلاع على اعتراضات إضافية على رهان باسكال مع الردود عليها.

إذا كان عليك، لأي سبب من الأسباب، أن تختار بين الطريق العلماني لتحقيق المنفعة الأبدية والطريق الديني، فيجب عليك اختيار المسار الذي من المرجّح أكثر أن يحقق لك المنفعة الأبدية. وحتى في هذه الحالة، فإنّ هذا لا يعني تلقائيًا أنه يجب عليك رفض الخيار الديني. (ومع ذلك، قد يكون هذا مزية للنُسخ غير المحدودة من الرهان، لأنّ الرهانات الدينية المحدودة المتعارِضة مع الرهانات العلمانية غير المحدودة سَيُتغلَّب عليها.) لكنني متشكك في أنه سيتعيّن عليك، في معظم الحالات، الاختيار في المقام الأول.

2.3.5 هل تتفوّق القيم غير المحدودة على القيم المحدودة دومًا؟

تعتمد الرهانات غير المحدودة عادةً على فكرة أنّ القيم المتوقعة غير المحدودة تتفوّق على القيم المحدودة. وهذا مما يعطي الرهان قوته ويعطيك النتيجة التي مفادها يجب أن تراهن على دين ما، حتى لو كان تصديقك بصحته منخفضاً جداً.

ومع ذلك، تبدو فكرة أنّ القيم المتوقعة غير المحدودة تتفوّق دومًا على القيم المحدودة لا تخلو من الأمثلة المضادة. افترض أنّ شخصًا ما يقدّم لك فرصة بنسبة 0,000001% للحصول على منفعة غير محدودة إذا كنتَ على استعداد للتعرّض للتعذيب لمدة تريليون عام. يبدو الأمر وكأنه ينبغي لك ألا تقبل هذا العرض، على الرغم من أوّله له قيمة متوقعة إيجابية غير محدودة يجب أن تفوق القيمة المتوقعة السلبية المحدودة للتعرّض للتعذيب. ويقدّم أوبي (Oppy 2006: 255) مثالًا مضادًا مشابهًا: "إذا كان هناك يانصيب مكوّن من 1000 بطاقة يكون جزاؤها إيجابيًا على نحو غير محدود، وأنا أمتلك بالفعل 900 بطاقة، ما هي الأسباب التي تجعلني أصرّ على أنني يجب أن أكون مستعدًا لخيانة جميع أصدقائي وعائلتي من أجل الحصول على بطاقة أخرى؟"[8] تشير هذه الأمثلة المضادة إلى أنّ القيم المتوقعة غير المحدودة قد لا تطغى دومًا على الاعتبارات المحدودة.

---

(8) يثير المثال المضاد لأوبي أيضًا أسئلة معقدة حول الجوانب الاجتماعية للحجج البراغماتية

سنتناول ثلاثة ردود على هذا الاعتراض. الأول هو الرد الأمثل ولكنه يشترط نظرية الخطأ فيما يخصّ حدسنا تجاه الأمثلة المضادة. هناك أدلة نفسية جمّة تشير إلى أننا سيئون في التعامل مع الأعداد الكبيرة. على سبيل المثال، يناقش كانيمان (Kahneman 2011: 93) الدراسة التالية:

> سُئل المشاركون في إحدى التجارب الكثيرة... عن استعدادهم لدفع ثمن شبكات لتغطية برك النفط التي غالبًا ما تغرق فيها الطيور المهاجرة. أبدت مجموعات مختلفة من المشاركين استعدادهم للدفع لإنقاذ 2000 أو 20000 أو 200000 طائر. إذا كان إنقاذ الطيور منفعة اقتصادية، فيجب أن يكون متغيرًا مثل-المبلغ: إنقاذ 200 ألف طائر يجب أن يكون أكثر استحقاقًا بكثير من إنقاذ 2000 طائر. في الواقع، كان متوسط مساهمات المجموعات الثلاث 80 دولارًا و78 دولارًا و88 دولارًا على التوالي. لم يُحدث عدد الطيور فرقًا يُذكَر. ما تفاعلَ معه المشاركون، في المجموعات الثلاث، هو نموذج أولي - الصورة المروعة لطائر عاجز يغرق وريشه منقوع في زيت كثيف. لقد تم تأكيد هذا الإهمال شبه الكامل للكمية في مثل هذه السياقات العاطفية عدة مرات.

لم تكن حتى الأعداد التي تضمنتها هذه الدراسة كبيرة بذاك القدر، إذ تراوحت بين 2000 إلى 200000. ومع ذلك، فإنّ تقديرات الناس لقيمة إنقاذ هذه الطيور كانت عبارة عن تفاعل عاطفي مع صور الطيور الغارقة المغطاة بالنفط، وغير حساسة

المؤيدة للإيمان بالله (ومنطق القيمة المتوقعة بشكل عام). على سبيل المثال، هل يجب أن تراهن على الله إذا كان لذلك الأمر عواقب جيدة لك ولكن عواقب سلبية على الآخرين (أو العكس)؟ هل ينبغي أن ينفصل الجانب البراغماتي عن الجانب الأخلاقي؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نبتُّ بينهما؟ على الرغم من أنه لا يسعني معالجة هذه الأسئلة هنا، تجدر الإشارة إلى أنّ بعضهم مثل روتا (Rota 2016b)، اقترحوا نسخًا أخلاقية من الرهان، ملتمسين رفاهية الأصدقاء المقربين والعائلة، أو حتى اعتبارات حول ما يريده الله أو يأمر به، إذا كان الله موجودًا. مبدئيًا، إنّ العواقب الإيجابية المرتبطة بالمراهنة يمكن أن تكون إما براغماتية أو أخلاقية. أنا ممتن لمارك ساتا على مناقشته المفيدة.

للزيادة في العدد. وبالطريقة نفسها، قد يؤدي رد الفعل العاطفي تجاه سوء التعذيب إلى الميل عن حدسنا في حالة المفاضلة بين المحدود وغير المحدود، لكننا نقلِّل إلى حد كبير من قيمة اللامحدودية. لذا، ربما ينبغي للقيم المتوقعة غير المحدودة أن تتفوّق دومًا على القيم المحدودة، وعلينا أن نثق بالمبادئ الرياضية أكثر من حدسنا تجاه حالات معيّنة.

سيجد بعضهم هذا الرد غير مستساغ؛ ينبغي لنا ألا نكون مستعدين للتخلّي عن أي منفعة محدودة مقابل فرصة ضئيلة للحصول على منفعة غير محدودة. يتضمن الرد البديل تقييد المبادئ المستعملة في الرهان غير المحدود. لذا، ربما، بدلًا من فكرة أنّ القيم المتوقعة غير المحدودة تتفوّق دائمًا على القيم المحدودة، ربما لا تتفوّق القيم المتوقعة غير المحدودة على القيم المحدودة إلا عندما تكون فرصة الحصول على المنفعة غير المحدودة محتملة بما فيه الكفاية. أو ربما لا تتفوّق المنفعة غير المحدودة على المنفعة المحدودة إذا كانت المنفعة غير المحدودة تنطوي على القيام بشيء خاطئ أخلاقيا (مثل، خيانة الأحباب). على الرغم من أننا لا يسعنا هنا النظر في المبادئ المتعددة وصقلها، إلا أنّ هناك طرقًا لامتلاك نسخة مثيرة للاهتمام وقوية من الرهان دون الالتزام بفكرة أنه يجب على المرء أن يفضّل القيم غير المحدودة على القيم المحدودة، مهما كانت الظروف. (قد تساعد هذه الإستراتيجية أيضًا في التغلّب على الاعتراضات الأخرى على الرهان، مثل سرقة باسكال؛ انظر Bostrom 2009).

يتضمن الرد الثالث والأخير الاعتماد على نسخة من الرهان لا تلجأ إلا إلى القيم المحدودة. لا تحتكم الرهانات المحدودة إلى أي مبادئ - مقيدة أو غير مقيدة - تتضمن قيمًا غير محدودة تطغى على قيم محدودة، لذلك لن ينشأ هذا القلق من الأساس.

3.3.5 هل يجب أن ألتزم بدين-أعلى؟

اعتبر الدين الأعلى هو الدين الذي يدّعي أنّ لديه جنة أفضل و/أو جحيمًا أسوأ بكثير من الديانات التقليدية. يبدو من السهل تخيّل أو إنشاء ديانات عليا. بطبيعة

الحال، سيكون لدى معظمنا تصديقٌ منخفض بالديانات العليا. لكن هذا التصديق المنخفض يمكن بسهولة أن تطغى عليه حقيقة أنّ دينًا ما لديه جنة أفضل بكثير أو جحيم أسوأ بكثير من الديانات الأخرى. في نهاية المطاف، يعلّمنا رهان باسكال أنّ ما فُقِدَ من التصديق يمكن تعويضه بالمنفعة. وهكذا، يبدو أنّ الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله تشير ضمنًا إلى أنه يجب عليك الالتزام بدين أعلى.

ردًا على ذلك، قد لا يكون من السهل تخيّل أو إنشاء دين-أعلى كما قد تظن. الديانات التقليدية عادة لا تحدد قيمًا عددية للجنّة أو الجحيم. بالطبع، يُعتقد بعامة أنها جيدة على نحو غير محدود أو سيئة على نحو غير محدود ولكن القيمة الرتبوية أو الأولية الأبدية المحدَّدة غير محدَّدة. لهذا السبب، قد لا يكون من الممكن إنشاء دين-أعلى: بالنسبة إلى أي قيمة تستعملها لصياغة حياة آخرة لدين-أعلى، يمكن صياغة الحياة الآخرة للديانات التقليدية على نحو دقيق بالقيمة نفسها.

ثانيًا، حتى لو كان بإمكانك إنشاء دين-أعلى، فقد تكون هناك أسباب لمنحه تصديقًا متناهيًا في الصغر، خاصة إذا تم إنشاؤه عمدًا لإثارة مشكلة على رهان باسكال. عندما تصبح الادعاءات المتعلقة بالحياة الآخرة أكثر خيالية (على سبيل المثال، جنّة أفضل، وجحيم أسوأ)، فإنّ تصديقك بأنّ الدين الأعلى صحيح يجب أن ينخفض في النسبة. وبالنظر إلى هذا القالب الرياضي، فقد لا يكون هناك سبب للالتزام بدين-أعلى في المقام الأول.

4.3.5 هل يجب أن أتبع الدين الأكثر خصوصية؟

يتضمن الاعتراض الأخير على الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله مدى ضرورة التحوّط في رهاناتك عند اختيار الدين الذي ستمارسه. افترض أنك اقتنعت بأنّ المسيحية صحيحة. والآن تواجه خيارًا آخر: التحوّل إلى طائفة مسيحية سائدة أو التحوّل إلى طائفة مسيحية محافظة للغاية. افترض أنّ هذه الأخيرة تُعلِّم أنك إذا شربتَ الخمر، أو إذا ارتدت النساء السراويل، أو إذا أرسلتَ أطفالك إلى المدارس العامة، فلن تدخل الجنة. يبدو أنه يجب عليك التحوّط في رهاناتك

واتباع قواعد الاتجاه الأكثر خصوصية في المسيحية، على الرغم من تدنّي تصديقك بهذا الاتجاه الصحيح، بالنظر إلى أنّ النُسخ السائدة من المسيحية لا تحظر تحريم الخمر أو المدارس الخاصة أو ارتداء التنانير والفساتين حصرًا. يشير هذا المنطق إلى أنه يجب عليك اتباع الطوائف الأكثر صرامة وخصوصية للدين ذي الاحتمالية-الأعلى، لأنّ هذا يزيد من فرصتك في الحصول على منفعة غير محدودة في الحياة الآخرة.

ردًا على ذلك، ليس من الواضح أنّ اِتّباع الطائفة الأكثر صرامة والأكثر خصوصية من شأنه أن يزيد القيمة المتوقعة إلى أقصى حد، مع أخذ كل الأمور في الاعتبار. وذلك لأنّ الانضمام إلى مثل هذه الطوائف له تكاليف، ومن المحتمل أيضًا أن تكون غير محدودة. ضع في اعتبارك: إذا انضممتِ إلى دين صارم للغاية بحيث لم يعد بإمكانكِ ارتداء السراويل أو شرب الكحول أو مشاهدة نتفلكس، فسيكون هذا الدين مرهقًا للغاية ويصعب اتباعه. هذه التجربة قد تزيد من احتمالية تركك للدين برمّته. مع أنّ تصديقك بأنّ هذه التجربة ستتسبب في ارتداد-دائم قد يكون منخفضًا، فمن المحتمل أيضًا أن يكون تصديقك بالاتجاه الخالص للمسيحية منخفضًا جدًا. بالنسبة إلى كثير من الناس، إنّ التصديق الأول عالٍ بما يكفي لمحو التصديق الأخير، لذلك لن يعظّم القيمةَ المتوقعة التحوّلُ إلى الطائفة الصارمة الخالصة للدين. زيادة على ذلك، قد تؤدي عوامل أخرى إلى انخفاض القيمة المتوقعة للطائفة الخالصة المسترشدة-بالقواعد، منها حقيقة أنّ بعض الديانات تحذّر من أن تصبح مهووسًا بالقواعد، لأنها تؤدي إلى الاحتقار وإصدار الأحكام على الآخرين[9]. وعلى ذلك، ليس من الواضح أنّ الطابع الخالص أو الخصوصية تنجح في تحقيق القيمة المتوقعة، مع أخذ كل الأمور في الاعتبار.

---

(9) انظر متى 23.

4.5 الختام

لقد تقصّينا أنواعًا مختلفة من الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله ووقفنا على تكاليفها وفوائدها. ركّزنا أولاً على رهان باسكال. وناقشنا أنواعًا مختلفة من الرهانات التي تختلف حول قضايا مثل فوائد الرهان وعتبة الاحتمالية المطلوبة للرهان والأفعال التي ينطوي عليها الرهان. بعد ذلك، تحوّلنا إلى الفرق المعرفي- البراغماتي وناقشنا الفروق الدقيقة لحجة جيمس. لقد نظرنا أيضًا في رهانين هجينين. أخيرًا، ناقشنا الاعتراضات على الحجج البراغماتية المؤيدة للإيمان بالله والطرق التي قد يستجيب بها المدافعون عن الحجج البراغماتية[10].

(10) أشكر مارك ساتا وبريان بالارد وأنثوني رودن وأماندا أسكيل وكايل فولمار وجون غريكو وجوناثان فوكوا وتايلر مكناب على تعليقاتهم ومناقشاتهم المفيدة.

الفصل السادس

الريبية والإيمانية والإبستمولوجيا الدينية

دنكان بريتشارد

مقدّمة

إنّ شاغلنا الأساسي هو العلاقة بين الريبية والإبستمولوجيا الدينية. ولكن ثمّة جانب إيجابي وسلبي على حد سواء لهذه العلاقة. الأخير بيِّن وصريح: فكما أنّ الريبية تهدف إلى تقويض المكانة المعرفية الإيجابية لاعتقاداتنا، كذلك نتوقّع منها أن تقوّض المكانة المعرفية الإيجابية المفترضة للاعتقاد الديني. في الواقع، عادة ما يُنظر إلى الاعتقاد الديني على أنه "ثمرة سهلة المنال" في هذا الصدد، من جهة أنه نوع من الاعتقاد الذي يُظن أنه عرضة على نحو خاص للتحديات الريبية على عدة جبهات (مثل، بسبب استعانته بالتجارب الذاتية البحتة، أو بسبب اعتماده على السلطة والعُرف).

وكما سنرى، يمكن أن نعتبر كُلّاً من النزعة الدليلية اللوكِّية [نسبة إلى جون لوك] والإيمانية استجابةً طبيعية لهذا النوع من التحدّي الريبي. في الحالة الأولى، الفكرة الشاملة هي التسليم للمتشكك بأنّ الاعتقاد الديني يحتاج إلى نوع خاص من الأساس الدليلي (الأساس الدليلي ذاته الذي يُزعم أنه يفتقر إليه) ولكن مع الزعم، مع ذلك، بأنّ هذه عتبةٌ معرفيةٌ يمكن للاعتقاد الديني بيانها. في المقابل، في الحالة الأخيرة، بدلاً من محاولة تقديم رد معرفي على التحدّي الريبي، يجادل صاحب النزعة الإيمانية [Fideism] بأنّ المغزى الصحيح الذي يجب استخلاصه هو أنّ الاعتقاد الديني يجب ألا يُقيَّم معرفيًا ألبتة، ما يجعل التحدّي الريبي غير متصل

بالموضوع. وهكذا، نجد الريبية متربّصةً في الخلفية بطريقتين مهمتين تاريخيًا في التفكّر بشأن الإبستمولوجيا الدينية.

ومع ذلك، ليست العلاقة السلبية بين الريبية والإبستمولوجيا الدينية هي القصة كلها، لأنه كان هناك أيضًا تقليد طويل الأمد دخلت فيه الريبية في علاقة إيجابية واسعة النطاق مع الإبستمولوجيا الدينية. هذا هو الجزء الأكثر إثارة للاهتمام في سرديتنا، لأسباب ليس أقلها أنه الأكثر إثارة للدهشة. خذ بعين الاعتبار، على سبيل المثال، الإيمانية الريبية. كما أشرنا للتو، من الطبيعي (على الأقل من منظور معاصر) اعتبار الإيمانية وسيلة للرد على التحدي الريبي من خلال إعفاء الاعتقاد الديني من الخضوع للتقييم المعرفي. ولكن هناك طريقة أخرى للتأمل في العلاقة بين الريبية والإيمانية تكونان فيها أكثر تشابكًا، بحيث تكون الإيمانية، عند فهمها بشكل صحيح، نتاجًا طبيعيًا لتطبيق التفكير الريبي[1]. فكِّر، على سبيل المثال، في كيفية إخضاع مونتين اعتقاداته لنقد شامل من خلال توظيف الأساليب الريبية البيرونية، ولكن في هذه العملية يلفت نظرنا إلى الطريقة التي يمكن أن يستوعب بها نطاقُ التزامات الفرد المحصَّنة من مثل هذه الأساليب التزاماته الدينية. بدلاً من أن تقتصر الإيمانية على مجرّد تقديم مخرج من الريبية تجاه الاعتقاد الديني، تكون الريبيةُ واسعةُ-النطاق هي التي تولِّد الأساس المنطقي ذاته للإيمانية.

في ضوء الإيمانية الريبية، سنقارن بين استعمالين معاصرين لحجج التكافؤ المعرفي، كما يظهران في الإبستمولوجيا الإصلاحية والنزعة شبه-الإيمانية الفيتغنشتاينية. إنّ ما يكمن وراء استعانة الإبستمولوجيين الإصلاحيين بالتكافؤ المعرفي هو تحديدًا مقصدٌ يعارض الريبية - بمعنى أنّ الحجج المضادة للمكانة المعرفية الإيجابية للاعتقاد الديني يجب أن تستثمر السمات المميزة لهذا النوع من

(1) على الرغم من أنّ استكشاف هذه العلاقة سيخرجني من نطاق الموضوع، إلا أن هناك تداخلات مهمة بين الإيمانية الريبية واللاهوت السلبي. انظر (2021) Gutschmidt.

الاعتقاد، وألا تكون مجرّد حجج من شأنها أن تقوّض المكانة المعرفية الإيجابية لأي اعتقاد، بما في ذلك تلك الاعتقادات التي اعتُقِدَ عادة أنها تتجاوز النقد المعرفي، بقدر ما يكون أيٌ منها كذلك (مثل، الاعتقادات الإدراكية الحسية). هنا، نرى الدافع الريبي ينكفئ على نفسه: لكي تكون الريبية تجاه الاعتقاد الديني مقنعة، يجب أن تكون خاصة بالاعتقاد الديني، وليست مجرّد ريبية معممة تؤثر أيضًا، لزامًا، على هذا المجال العقائدي.

تُدرج شبه-الإيمانية الفيتغنشتاينية أيضًا حجة التكافؤ المعرفي ولكن بشكل معكوس. فعلى وجه الخصوص، في حين أنّ الإبستمولوجيا الإصلاحية تستثمر الادعاءات المناهضة للريبية في استعمالها حجة التكافؤ المعرفي، فإنّ شبه-الإيمانية أقرب روحًا إلى الإيمانية الريبية في استعمال الريبية في الدفاع عن الالتزام الديني. الفكرة الأساسية هي أنّ الاعتقاد الديني لا يمكن انتقاده لامتلاكه التزامات غير عقلانية* في جوهره، بالنظر إلى أنّ كل الاعتقادات تتمتع بالتزامات غير عقلانية في جوهرها. ومع ذلك، فإنّ الاستنتاج المراد ليس الزعم الريبي الجذري بأنّ كل الاعتقادات تفتقر إلى الدعم المعرفي الإيجابي بل الأطروحة القائلة إنّ من طبيعة الاعتقاد المؤسَّس عقلانيًا أن يفترض مسبقًا التزامات غير عقلانية، حيث يمكن أن تشتمل هذه الالتزامات على الالتزامات الدينية الأساسية. وكما سنرى، يمكن اعتبار النزعة شبه-الإيمانية تتماشى بشكل عام مع الإيمانية الريبية، من جهة أنها أطروحة تنشأ من التفاعل مع الاعتبارات الريبية.

1.6 الدليلية اللوكّية

دعونا نبدأ بفكرة أنّ الدليلية اللوكّية والإيمانية التقليدية يمكن اعتبارهما استجابتين لنوع معيَّن من الريبية تجاه المكانة المعرفية للاعتقاد الديني. أولاً، نحتاج إلى

(*) المترجم: غير عقلانية [arational] أي بمعنى أنها لا تقبل أن تكون عقلانية [rational] ولا لاعقلانية [irrational]، أي، فئة ثالثة مستقلة لا تخضع للتقييم العقلاني.

التأمل في التحدّي الريبي الجاري، كما يتصوّره لوك[2]. وهذا لتفسير عقلانية الاعتقاد الديني حتى مع حقيقة أنه غالبًا ما يكون نوعًا من الاعتقاد الذي يبدو أنه يرتكز بشكل أساسي على مصادر معرفية مشبوهة، مثل الخبرات الدينية الذاتية بالكامل أو الاستعانة بالسلطة الدينية، بدلاً من الارتكاز على مصادر تُعتبر (عند لوك على أي حال) سليمة معرفيًا، مثل الخبرات الشائعة عن ظاهرة مشتركة أو الاعتماد بشكل مباشر على العقل. بإيجاز، التحدّي الريبي هو أنّ الاعتقاد الديني يمثّل إشكالية معرفية لأنه لا يرتكز على أسس متاحة لجميع الأشخاص العقلانيين إمّا عبر ملاحظات عن الواقع المشترك أو عبر التفكير المنطقي الذي يمكن لأي شخص عقلاني أن يضطلع به من حيث المبدأ.

ومن خلال هذا التأويل، يعدّ هذا تحدّيًا ريبيًا ينشأ من الثورة العلمية والمناهج المعرفية الجديدة التي أدّت هذه الثورة إلى ظهورها. ومع ذلك، لم يكن هذا هو الدافع الوحيد لاهتمام لوك بعقلانية الاعتقاد الديني، لأنه كان مدفوعًا أيضًا بالشاغل العملي للغاية المتعلّق بتزايد "المتحمسين" المتدينين الخطيرين. أدّى توفّر الكتاب المقدس باللغة الإنجليزية، إلى جانب الإصلاح البروتستانتي الذي شجَّعَ المؤمنين على تطوير فهمهم الخاص لتعاليم الكتاب المقدّس، المستقل عن التوجيه الذي يقدّمه الكاهن الذي يشرح التعاليم القانونية للكنيسة، على نحو لا مفرّ منه إلى وضعٍ تميَّزَ بوجود كثير من الأفراد الذين يتمتعون بقناعات دينية قوية ويعتنقون أشكالاً لاهوتية مختلفة جذريًا. كانت النتيجة هي وصفة للفوضى الاجتماعية[3].

سيكون الرد الريبي على هذا الموقف هو تصوير الاعتقاد الديني على أنه يفتقر إلى أساس معرفي مناسب. تعترف مقاربة لوك بالدافع وراء التحدّي الريبي - إذ هو يسلّم على نحو مؤكد بأنّ الاعتقاد الديني للمتحمسين غير عقلاني - لكنها، مع

(2) سيقتصر اهتمامنا الرئيس برؤى لوك في هذا الصدد على الفصل 19 من الكتاب الرابع لمقاله في الفهم البشري (Locke 1979 [1689]).

(3) انظر Mavrodes (1989).

ذلك، تعتبره تحدّيًا يمكن التغلّب عليه. فعلى وجه الخصوص، يعترف لوك أمام الريبي بأنه يجب على المرء أن يلائم قوة تأييده للقضية، وهكذا إيمانه بها، مع الدليل الذي يمتلكه على صحتها. هذا المبدأ المعرفي -مبدأ الملاءمة، كما هو معروف - يؤطّر على نحو مقبول التحدّي الريبي للاعتقاد الديني، بالنظر إلى أنه يبدو نوعًا من الاعتقاد الذي يتضمن شكلاً قويًا على نحو خاص من القناعة التي ترتكز على أساس معرفي ضعيف نسبيًا[4]. وفقًا للوك، إنّ ثمرة هذا المبدأ هي أنّ اليقين الديني للشخص بأنّ ق يشترط إمّا أن تكون ق مؤكَّدة في حد ذاتها (غير قابلة للتصويب أو بديهية) أو على الأقل من المحتمل أن تكون ق صادقة بالنظر إلى ما هو مؤكَّد فحسب[5].

مثل هذا المطلب المعرفي يضع عقبة كبيرة أمام الاعتقاد الديني. ومع ذلك، يعتقد لوك أنّ مثل هذه العقبة يمكن إزالتها ولكن ليس من خلال "المتحمسين" الذين يصفهم. لأنه مع أنّ لوك يعتقد أنه يمكن أن يكون هناك شيء من قبيل الوحي الإلهي الحقيقي (يذكر موسى وجدعون على وجه التحديد في هذا الصدد)، فإنه لا يرى أنّ الاعتماد بشكل عام على الوحي الإلهي (ما يعتبره المرء وحيًا إلهيًا) يمكن أن يكون أساسًا عقلانيًا كافيًا لليقين الديني للمرء، بالنظر إلى مدى صعوبة التمييز بين الوحي الإلهي الحقيقي والوحي المتوهم. فعلى وجه الخصوص، يزعم لوك أنّ الأدلة المطلوبة للاعتقاد الديني يجب أن تكون متاحة للعامة، ما يستبعد الاستعانة بالخبرات الدينية الذاتية. وبالمثل، من أجل التمييز بين الوحي الإلهي الحقيقي وغير الحقيقي، لا يمكن للمرء أن يلجأ إلى خبراته الدينية وحدها بل يحتاج أيضًا إلى أساس عقلاني مستقل للتعامل مع هذا الوحي على أنه حقيقي، مثل الإدراك المباشر

---

(4) انظر Boespflug (2019).

(5) وهكذا نحصل على نوع من التأسيسانية الكلاسيكية، وإن كان شكلاً أضعف قليلاً من بعض الأشكال الأخرى للتأسيسانية الكلاسيكية (على سبيل المثال، تلك التي تطالب بوجوب أن تكون العناصر غير التأسيسية قابلة للاستنباط مما هو مؤكَّد). انظر بلانتينغا (1998، 2)

للمعجزات (يُعدّ هذا عاملاً حاسمًا في تمييز موسى وجدعون عن المتحمسين)[6]. زيادة على ذلك، من المهم بالنسبة إلى لوك ألا يتعارض الوحي الإلهي مع العقل[7]. ومع ذلك، عند غياب مثل هذا الدعم الدليلي القاطع، أي، المعجزة، يكون المسلك المناسب معرفيًا لتشكيل الاعتقادات الدينية هو اللجوء إلى الحجج القَبْلية، مثل الحجج المؤيدة لوجود الله[8].

وهكذا، يقدّم لوك تنازلات مهمة أمام الريبيين فيما يخصّ الاعتقاد الديني ولكنه، مع ذلك، يجادل بأنه يمكن للمرء مواجهة التحدّي الريبي، وفي هذه العملية يفرّق بين الاعتقاد الديني القائم على أسس عقلانية والقناعة الدينية غير العقلانية للمتحمس. ولكن، عند سماع وصف لوك لما ينطوي عليه الاعتقاد الديني العقلاني، يغرينا ردٌّ نزعم فيه أنّ الاستجابة المناسبة لا تكون عبر هذا الأسلوب اللوكي الذي يطغى عليه الاستبسال المعرفي وإنما من خلال مسلك مختلف تمامًا، مسلك يأخذ على محمل الجد مدى الاختلاف الفعلي للقناعة الدينية عن الاعتقاد العادي. هذا هو الخيار الذي تقدّمه النزعة الإيمانية، في شكلها الأكثر وضوحًا

---

(6) ومن المثير للاهتمام وضع ادعاءات لوك في هذا الصدد جنبًا إلى جنب مع حجج هيوم (1975 [1748]) الريبية اللاحقة فيما يخص المعجزات. لأنه حتى هيوم يمكنه من حيث المبدأ أن يقبل بكفاية الملاحظة المباشرة للمعجزة لجعل الاعتقاد بحدوث معجزة معقولًا، لأن شاغله الريبي تجاه المعجزات يتعلق في المقام الأول بصلاحية تكوينِ مثل هذا الاعتقاد على أساس الشهادة البحتة. ما ستثبته حجة هيوم، إذن، ليس أن شخصًا مثل موسى لا يسعه أن يعتقد على نحو معقول أنه شهد معجزة ما (وهكذا، يؤكد، وفق رؤية لوك، أن الوحي الإلهي إليه حقيقي) بل أننا لا نستطيع أن نعتقد على نحو عقلاني، على أساس الشهادة البحتة، أن موسى شهد معجزة ما (وهكذا، يطرأ الشك، من وجهة نظرنا المعرفية، في صحة الوحي الإلهي إليه). للمزيد من المناقشة حول معالجة هيوم للمعجزات، انظر بريتشارد وريتشموند (2012).

(7) مع أن الوحي الإلهي لا يمكن أن "يتعارض مع العقل"، يسمح لوك بأنه يمكن أن يكون "فوق العقل"، بمعنى نقل الحقائق التي، رغم أنها لا تتعارض مع العقل، لا يمكن إثباتها من خلال تفكير قبلي بحت.

(8) انظر Rockwood (2020)، وانظر أيضًا Lowe (2010).

وصراحة. وفقًا للإيماني، لا ينبغي تقييم الإيمان الديني على أسس عقلانية ألبتة. بدلاً من السعي إلى تدجين القناعة الدينية وتحويلها إلى نوع عادي من الاعتقاد يخضع للتقييم العقلاني، يجب علينا، عوضًا عن ذلك، أن نأخذ على محمل الجد الطبيعة المميزة للقناعة الدينية، وعلى وجه الخصوص فصلها عن العالم العقلاني.

2.6 النزعة الإيمانية

من المعترف به على نطاق واسع أنّ الإيمانية هي مصطلح فنّي يغطّي مجموعة من الاقتراحات (لم يدخل هذا المصطلح إلى المعجم إلا في القرن التاسع عشر، وعندها فقط، في البداية على الأقل، كان وصفًا ازدرائيًا لرؤى معيّنة). إنّ نوع الإيمانية الذي يهمّنا هنا هو نوع من الاقتراح يؤكّد على أنّ القناعة الدينية يجب أن تُفهم أساسًا من خلال مفردات غير عقلانية [arational]. وهذا ما يجعلها مميزة عن الأشكال المعتدلة من الإيمانية التي تبتعد فحسب عن التفسيرات القياسية لإبستمولوجيا الاعتقاد الديني عن طريق إنكار تطبيق بعض المبادئ المعرفية دون التعامل مع القناعة الدينية على أنها غير عقلانية [arational] في جوهرها[9]. كما أنه يجعلها مميزة عن الشكل المتطرف على نحو خاص من الإيمانية الذي يرى أنّ القناعة الدينية هي في حالة توتّر مع العقلانية، إلى درجة أنّ الإيمان الديني يدعو المرء إلى قبول، وربما حتى تأييد على نحو عاطفي، الادعاءات التي يعترف المرء بأنها لاعقلانية [irrational]. يتضمن هذا النوع من الإيمانية المتطرفة اختيار الإيمان على العقل[10]. في المقابل، الإيمانية كما نفهمها نحن إنما تلتزم بالتأكيد على أنّ الاعتقادات الدينية للمرء لا ينبغي تقييمها بشكل عقلاني. وهذا يتسق مع فكرة أنّ

---

(9) على سبيل المثال، وصفَ بينلهوم (Penelhum 1983a: 1983b) الإبستمولوجيا الإصلاحية بأنها اقتراح إيماني لأنها ترفض تطبيق بعض المبادئ المعرفية في الحالة الدينية. للاطلاع على رد على ذلك، انظر (Plantinga (1983, 87-91. وانظر أيضًا (Askew (1988.

(10) انظر على نحو خاص كيركيغارد (1983/[1843]). وللاطلاع على مناقشة، انظر Penelhum (1983a).

هذه القناعات لا يلزم أن تتعارض مع اعتقادات الشخص الأخرى (غير الدينية)، التي يتعيّن تقييمها عقلانيًا بالطريقة العادية. الفكرة الأساسية التي تلوح في الأفق ليس أنّ الإيمان والعقل في حالة صراع، وإنما عالم العقل مقيَّد ولا ينطبق على التزامات المرء جميعًا[11].

هناك مسلك طبيعي من الريبية إلى الإيمانية التي تهمّنا؛ في الواقع، أحد الأشكال السائدة للإيمانية يُوصف صراحةً بـ الإيمانية الريبية اعترافًا بمصدرها الريبي. وإلا كيف يمكن للمرء أن يكتشف حدود عالم العقل سوى عبر تطبيق الحجج الريبية؟ لنتأمل هنا في شخص لديه قناعة دينية ويحاول، ولكنه يفشل في، تقديم ذلك النوع من الدعم العقلاني لهذا الالتزام الذي يطلبه لوك، ومع ذلك يكتشف أنّ هذه القناعة لم تتأثر. إذا كان الأمر كذلك، فإنه يكشف أنّ طبيعة هذه القناعة هي في الواقع مختلفة تمامًا عن اعتقادات المرء العادية، لأنّ هذه الاعتقادات ستضيع، أو على الأقل يتم الإبقاء عليها بقناعة أقل بكثير، إذا اكتشف المرء أنها تفتقر إلى الأساس العقلاني المناسب. ستكون الخطوة التالية الطبيعية أن نفترض أنّ ثمة شيئًا خاطئًا في فكرة أنّ الاعتقاد الديني يجب أن يُعامل على أنه مشابه لطرقنا العادية في الاعتقاد، ومن هنا، بوصفه يخضع لنوع من التقييم العقلاني الذي ينطبق بشكل طبيعي على طرقنا العادية في الاعتقاد.

يبرز هذا النوع من الإيمانية الريبية بشكل أكثر وضوحًا في أعمال ميشيل دي مونتين، لا سيما في كتابه اعتذار عن ريموند سيبوند (2003 [1576])، وهو النصّ الذي أشار إليه ريتشارد بوبكين (2003: 56) باسم "رحم الفكر الحديث". من خلال توظيف الأساليب الريبية البيرونية، انساقَ مونتين إلى الشك في كل أرباع اعتقاداته. ومع ذلك، عند إخضاع اعتقاداته لهذا النقد الريبي اللاذع، اكتشف أنّ قناعته الدينية محصَّنة من هذه التقنيات الريبية. لأنها بدلًا من أن تكون قائمة على

---

(11) للاطلاع على نظرتين عامتين حول النزعة الإيمانية، انظر Carroll (2008) and Penelhum (2010).

الأسباب، كانت نوعًا مختلفًا تمامًا من الالتزام، يصفها بأنها أقرب إلى التنفّس منه إلى الاعتقاد العادي. كان الابتكار الفكري لمونتين هو التوسيع الفاعل لنطاق التزاماتنا غير الدوغماتية المحصَّنة من التحدّي الريبي (البيروني) إلى درجة أنها يمكن أن تشمل القناعات الدينية. وهكذا، فإنّ الدفاع عن القناعة الدينية بات جزءًا لا يتجزأ من موقف ريبي أوسع يكشف حدود الأسباب، ويؤدي، بالتالي، إلى نوع من الإيمان المتواشج مع تواضع فكري أوسع. وقد أجاد ريان ريبيرو في التعبير عن هذا الجانب من مقاربة مونتين:

> نحن بحاجة إلى أن نتخلى عن كبريائنا الشرير ونصبح متواضعين - نحتاج إلى تواضع جيد حرفيًا. والبيرونية هي الوسيلة لتحقيق هذه الغاية. فمن خلال إثبات مدى ضآلة قوانا، سنتجرّد منها و"نُصبح جاهزين" لقبول "إصبع الإله" دون مقاومة متعجرفة. هذا النمط - الحمام-الحمضي-البيروني الذي يَتْبَعه القبول الجاهز للإيمان - هو ما يسميه العلماء الآن الريبية الإيمانية، التي تُعتبر البيرونية المسيحية (صورة مونتين) شكلاً معيَّنًا منها. (2009: 13)

لاحِظ التباين مع المقاربة اللوكّية للإبستمولوجيا الدينية. إنّ الهدف ليس توضيح التحدّي الريبي من أجل التغلّب عليه، بل بالأحرى توظيف التحدّي الريبي في تمييز حدود التقييم العقلاني، ومن ثم، الكشف عن الطبيعة غير العقلانية [arational] للالتزام الديني[12].

---

(12) يقارن بينيلهوم (Penelhum 1983a, 15, 16) الإيمانيين الريبيين الكاثوليك مثل مونتين مع الإيمانيين الريبيين البروتستانت مثل باسكال، واصفًا الأول بأنه "إيماني امتثالي" يماهي الإيمان مع الولاء للتراث في مقابل "الإيمانية الإنجيلية" للأخير. انظر أيضًا Popkin (1992: 192). مما هو صحيح، بلا شك، أن مونتين يلجأ إلى فكرة الإيمان الديني بوصفه عرفًا كجزء من دفاعه عن التزامات دينية معينة، معتمدًا على ملاحظات مماثلة حول العُرف والإيمان يجدها المرء عند سيكستوس إمبيريكوس (التي يتنازع العلماء على فحواها الدقيق انظر Bailey (2002: 1920) and Annas (2012)؛ وانظر أيضًا المسار "البيروني الساذج" الذي وصفه(Barnes (1997: 87). لكن دفاع مونتين عن الالتزام الديني ليس مجرد مسألة كونه عرفًا،

3.6 الريبية والتكافؤ المعرفي

الخطر الذي تواجهه الإيمانية هو أنها يمكن أن تبدو وكأنها مجرّد استسلام معرفي، لا سيما عند مقارنتها بالاستبسال المعرفي للدليلية اللوكّية. فعلى وجه الخصوص، يتمثّل القلق الأساسي بشأن الإيمانية في أنها تؤدي إلى نوع من الغيتو أو العزلة المعرفية للالتزام الديني، إلى درجة فصله على نحو تعسفي عن الالتزامات الأخرى غير الدينية. لِمَ لا تكون الاستجابة المناسبة لمثل هذا المسار اعتبار الالتزام الديني ببساطة لا يتمتع بطابع المشروعية معرفيًا، بدلاً من كونه محصّنًا من التقييم العقلاني؟ من أجل الرد على هذه المخاوف، نحتاج إلى النظر في الطريقة التي يمكن بها تحفيز الإيمانية الريبية جزئيًا من خلال اللجوء إلى ما يُعرف بحجة التكافؤ المعرفي.

في الإبستمولوجيا المعاصرة التي تخصّ أدب الاعتقادات الدينية، عادةً ما ترتبط اعتبارات التكافؤ المعرفي بالإبستمولوجيا الإصلاحية. يتجنّب هذا النوع من الاقتراحات المسار الإيماني [fideist] من خلال الدفاع بفعالية عن قَدرٍ عقلاني للاعتقاد الديني أقل من ذلك الذي طالبت به الدليلية اللوكّية. يتعلّق اللجوء إلى التكافؤ بالادعاء القائل إنّ اعتقاداتنا العادية تُعتبر سليمة تمامًا من وجهة نظر معرفية حتى مع فشلها في تلبية المعيار الدليلي. على سبيل المثال، يُعتقد أنّ الإدراك الحسي، على الأقل في الظروف المناسبة (مع وضع جانبًا الريبية الراديكالية التي من شأنها أن تشكّك في كل الاعتقادات)، سليمٌ معرفيًا على الرغم من أننا نفتقر إلى أي أساس عقلاني مستقل لاعتقاداتنا الإدراكية الحسية. فعلى وجه الخصوص، يمكن أن ترقى اعتقادات المرء الإدراكية الحسية إلى معرفة في الظروف المعرفية الصحيحة على الرغم من افتقاره إلى أي دليل داعم لها، فضلاً عن نوع الدليل

إذ يبدو أنه يعتبر القناعة الدينية، في جوهرها، استجابة بدائية وطبيعية للعالم وليس أي شيء يمكن أن يكتسبه المرء من خلال كونه جزءًا من ممارسة اجتماعية ما. وبهذا المعنى، فإن معالجته الإيمانية الريبية للقناعة الدينية تشبه النزعة شبه-الإيمانية التي سنناقشها أدناه. انظر أيضًا Cardoso (2010), Riberio (2021), and Pritchard (2021).

الذي يطلبه لوك. إذا كانت مَلَكَات المرء الإدراكية الحسية تعمل على نحو موثوق، فيمكن أن يكون ذلك كافيًا للمعرفة، على الرغم من عدم وجود دعم دليلي غير دائري على موثوقيتها (يحدد المرء موثوقية مَلَكَاته الإدراكية الحسية في حالة معيّنة باللجوء إلى مخرجات مَلَكَاته الإدراكية الحسية).

جوهر الأمر هو أنه إذا كان المطلب الدليلي لا ينطبق على المعرفة الإدراكية الحسية، فلماذا ينبغي اعتباره مهمًا للمعرفة الدينية؟ لكي تنجح حجة التكافؤ المعرفي هاته، يجب إثبات أنّ المعرفة الدينية مماثلة للمعرفة الإدراكية الحسية. وهنا يأتي الادعاء الثاني الذي غالبًا ما يرتبط بالإبستمولوجيا الإصلاحية، ألا وهو اللجوء إلى مَلَكَة دينية موثوقة، هي الحاسة الإلهية [*sensus divinitatis*][13]. مثلما يمكن للمَلَكَات الإدراكية الحسية الموثوقة لدى المرء، في الظروف المناسبة، أن تؤدي مباشرة إلى معرفة إدراكية حسية حتى في غياب الأدلة الداعمة، كذلك يمكن للمَلَكَة الدينية الموثوقة عنده، في الظروف المناسبة، أن تؤدي مباشرة إلى معرفة دينية، على عكس الدليلية اللوكّية. اكتملت الآن حجة التكافؤ المعرفي. إنّ المطالبة بأن يستوفي الاعتقاد الديني قيود الدليلية اللوكّية تعني وضعه تحت عبء معرفي لا داع له، عبءٌ لن ينطبق على الاعتقاد اليومي، مثل الاعتقاد الحسي، الذي يُزعم أنه يشبه على نحو مهم الاعتقاد الديني من نواحٍ معرفية[14].

وبطبيعة الحال، فإنّ المدافع عن الدليلية اللوكّية - أو، في هذا الصدد، الريبي فيما يتعلّق بالمعرفة الدينية - يمكن أن ينازع في القصة المعرفية المحددة التي يقدّمها الإبستمولوجي الإصلاحي فيما يتعلّق بالمَلَكَة الدينية الموثوقة. لكن هذا النوع من النزاع يختلف تمامًا في التوجّه عن ذلك الذي يفتقر فيه الاعتقاد الديني ببساطة إلى الشكل المعرفي المطلوب، لأنه، بالأحرى، نزاع داخلي بين التفسيرات

---

(13) انظر على نحو خاص Plantinga (2000b).

(14) انظر Wolterstorff (1976: 1983a), and Plantinga (1983; 2000b). وانظر أيضًا Alston (1982; 1986b; 1991)، الذي غالبًا ما يرتبط عمله بالإبستمولوجيا الإصلاحية، على الرغم من أنه لم يتبنَّ قط هذا الوصف لرؤيته.

المتنافسة لإبستمولوجيا الاعتقاد الديني. ومع ذلك، فإنّ اهتمامنا الراهن ينصب على نوع مختلف تمامًا من حجة التكافؤ المعرفي، نوع يتماشى مع الإيمانية الريبية بدلاً من التفسير الإيجابي للمكانة المعرفية للاعتقاد الديني مثل الإبستمولوجيا الإصلاحية[15].

تتضمن حجة التكافؤ المعرفي التي تقدّمها الإيمانية الريبية إثبات أنّ اعتقاداتنا العادية ليست أقل تشبّعًا بالالتزامات غير العقلانية [arational] من اعتقاداتنا الدينية[16]. مثل هذا المسار من الحجج له صلات طبيعية بالفكر البيروني، بالنظر إلى أنّ تطبيق التقنيات الريبية البيرونية يسلّط الضوء على أنواع من أشكال القبول غير الدوغمائية اليومية التي تكون محصّنة من الشك بحكم كونها، كما تبيَّن، التزاماتٍ لا تستند إلى أسباب ألبتة. لاحِظ أنّ الإيمانية الريبية المتحالفة مع حجة التكافؤ المعرفي بهذه الطريقة لا تخضع لتهمة الدفاع عن الغيتو أو العزل المعرفي الذي أشرنا إليه سابقًا، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد "عزل" معرفي في هذه الرؤية. بدلًا من فصل النطاق الديني عن النطاق غير الديني، وبالتالي، استبعاده من التقييم العقلاني، فإنّ التمييز بين التزاماتنا العقلانية والتزاماتنا غير العقلانية [arational] هو تمييز يتخلل حياتنا المعرفية بطولها، ويستوعب نطاقات الالتزامات الدينية واليومية على حد سواء.

(15) إن الإبستمولوجيا الإصلاحية ليست هي الاقتراح الوحيد في الأدبيات الذي يشكك في المطالب المعرفية التي فرضتها الدليلية اللوكية على الاعتقاد الديني. على سبيل المثال، قدم موسر (Moser 2008a; 2008b) دفاعًا مؤثرًا عن دعوى أنّ الدليل المهم في التقييم المعرفي للاعتقاد الديني ليس "دليل المراقِب" الذي تطلبه الدليلية اللوكية، بل نوع مختلف تمامًا من الأدلة يشير إليه بـ "الدليل المتسم بالحجيّة".

(16) انظر (Penelhum (1983a للاطلاع على تفسير مؤثر لحجة التكافؤ المعرفي الفاعلة في الإيمانية الريبية، مع تركيز خاص على أعمال باسكال وكيركيغارد.

النزعة شبة-الإيمانية الفيتغنشتاينية

وهكذا، هناك طريقتان للتفكّر بشأن النزعة الإيمانية. تُصرّ الصورة المباشرة لها على أنّ الاعتقاد الديني يجب تقييمه بطريقة مختلفة تمامًا عن جميع أشكال الاعتقاد الأخرى، مع خضوع الأشكال الأخيرة وحدها للتقييم العقلاني. يواجه هذا النوع من الإيمانية تحدّي العزلة المعرفية الذي أشرنا إليه سابقًا. في المقابل، ثمّة شكل ثانٍ من الإيمانية يتفادى هذا التحدّي بالإصرار على عدم وجود فاصل قاطع بين الاعتقاد الديني والاعتقاد اليومي في هذا الصدد، من جهة أنّ الأخير يتضمن أيضًا التزامات مستبعدة من التقييم العقلاني. هذه الميزة في وجهة النظر هاته تمكّنها من تقديم حجة التكافؤ المعرفي. كما رأينا، إنّ هذا الشكل الثاني من الإيمانية يكون مدفوعًا على نحو طبيعي للغاية بمخاوف ريبية عامة تمامًا، ولهذا السبب يُعرف غالبًا باسم الإيمانية الريبية.

يمكن أن نجعل هذا الشكل الأخير من الإيمانية أكثر وضوحًا من خلال النظر في نوع من إبستمولوجيا المفصل* عبّر عنه فيتغنشتاين في ملاحظاته الأخيرة، المنشورة تحت عنوان في اليقين (1969). على الرغم من أنّ الشاغل الرئيس لفيتغنشتاين في هذه الملاحظات لم يكن الاعتقاد الديني، إلا أنه يبدو منتبهًا لتطبيق وجهة النظر هاته على الحالة الدينية. زيادة على ذلك، هناك دليل مستقل للاعتقاد بأنّ أحد التأثيرات الرئيسة على إبستمولوجيا المفصل الفيتغنشتاينية هو عمل جون هنري نيومان، وعلى وجه الخصوص كتابه مقالة في إغاثة قاعدة الموافقة [*Essay in*

(*) المترجم: إبستمولوجيا المفصل سميت بهذا الاسم نسبة إلى استعارة المفصلات التي استعملها فيتغنشتاين في كتابه في اليقين، الفقرات (OC 341-43):
"أي أن شكوكنا والأسئلة التي نطرحها تعتمد على حقيقة أن بعض القضايا معفاة من الشك، إنها كما لو كانت مفصلات تدور حولها تلكم الأمور. وهذا يعني أنه من منطق تحقيقاتنا العلمية أن بعض الأشياء لا يُشكَّك فيها في الواقع. ولكن أليس الأمر كما لو كان على هذا النحو: إننا لا نستطيع التحقيق في كل شيء فحسب. ولهذا السبب نحن مجبرون على الاكتفاء بالافتراض. إذا أردتُ أن تدير الباب، فيجب أن تبقى مفصلاتها في مكانها".

Aid of a Grammar of Assent] (1979 [1870])[17]. إذا كان الأمر كذلك، فبالنظر إلى التركيز الديني لهذا العمل الأخير، سيدعم هذا أيضًا تطبيق إبستمولوجيا المفصل الفيتغنشتاينية على القناعة الدينية. في موضع آخر، كنت قد وصفتُ مثل هذا الاقتراح بـ النزعة شبه-الإيمانية من أجل مقارنته بـ الشكل الأكثر صراحة للإيمانية الذي يُعزى عادةً إلى فيتغنشتاين المتأخر[18]. فعلى وجه الخصوص، في حين أنّ شبه-الإيمانية هي شكل حقيقي من أشكال الإيمانية، فإنها تختلف عن الإيمانية الصريحة أو المباشرة في التمسّك بأنّ الاعتقاد الديني يجب تقييمه عقلانيًا بالطريقة نفسها التي تُقيَّم بها الاعتقادات غير الدينية. وكما سنرى، إنّ النزعة شبه الإيمانية تُقدَّم صراحةً في سياق الاهتمامات الريبية، ومن هنا، جاءت صلتها الطبيعية بالإيمانية الريبية.

كان الشاغل الشامل لفيتغنشتاين في كتابه في اليقين تقديم تصوّر مختلف جذريًا لنظام التقييم العقلاني أمام الصورة المعارضة التي يدّعي أنّ الريبية والأشكال التقليدية من النزعات المضادة للريبية تفترضها مسبقًا على حد سواء. وفقاً لهذه الصورة التقليدية، إنّ كل التزاماتنا تخضع للتقييم العقلاني، بما في ذلك جميعها، من حيث المبدأ، في وقت واحد. وهكذا، نحصل على الفكرة الريبية

---

(17) انظر Kienzler (2006) and Pritchard (2015b)، وانظر أيضًا Barrett (1997).

(18) تحظى القراءة الإيمانية المباشرة لفيتغنشتاين المتأخر بدعم نصّي قوي، لا سيما بالنظر إلى ملاحظته عن الاعتقاد الديني في فيتغنشتاين (1966). للاطلاع على مناقشة نقدية لهذه القراءة، انظر Nielsen (1967), Phillips (1976), and Bell (1995). لقد قدّمتُ النزعة شبه الإيمانية في عدد من المواضع - انظر:

Pritchard (2011; 2015b; 2017a; 2018; 2022a; 2022b; a in press).

للاطلاع على مناقشات نقدية لهذا الاقتراح، انظر:

di Ceglie (2017; 2022), Ljiljanaa and Slaviab (2017), Bennett-Hunter (2019), deRidder (2019), Gascoigne (2019), Boncompagni, "Religious Hinges: Insights from Pragmatism," (manuscript, 2021), Gomes-Alonso (2021), Smith (2021), and Williams (in press).

وللاطلاع على مناقشة مفيدة حول فلسفة فيتغنشتاين في الدين، انظر Whittaker (2010).

المتمثلة في أنّ التزاماتنا برمّتها يمكن تقييمها بشكل عقلاني ونلفيها تتطلب ذلك، إلى جانب الادعاء المعارض المضاد للريبية المتمثل في أنّ مثل هذا التقييم العقلاني الشامل لالتزاماتنا يمكن، على النقيض من ذلك، أن يجدها سليمة. يرفض فيتغنشتاين كُلّاً من الريبية والأشكال التقليدية المناهضة لها التي يدّعي أنها تسيء تقديم طبيعة التقييمات العقلانية.

يدّعي فيتغنشتاين أنه بمجرّد أن نتأمل في طبيعة التقييم العقلاني، ندرك أنه من الضروري لأي تقييم عقلاني أن يتم على خلفية من اليقين الذي يوفّر إطارًا لهذا التقييم. وبما أنّ هذا اليقين المسبّق يوفّر إطارًا لكل تقييم عقلاني، فلا يمكن تقييمه عقلانيًا في حد ذاته، ومن هنا، فهو غير عقلاني [arational] (وبذلك، لا يمكن أن يرقى إلى المعرفة). وهكذا، يؤكد فيتغنشتاين على أنّ الشرط الأساسي لإمكانية امتلاك اعتقادات مؤسَّسة عقلانيًا هو أن يكون لدى المرء أيضًا هذا اليقين غير العقلاني -اليقين المفصلي- الذي يوفّر إطارًا للتقييم العقلاني. إذا كان هذا صحيحًا، فإنّ كل الاعتقادات العقلانية تفترض مسبقًا يقينًا مفصليًا غير عقلاني. ومن هنا، ما دامت هذه الفكرة تنطبق على الحالة الدينية (كما تقترح شبه-الإيمانية)، فلا يوجد فرق جوهري بين الطريقة التي يتضمن بها الاعتقاد الديني والاعتقاد اليومي الالتزام بيقينيات غير عقلانية [arational]، لأنّ كليهما يتطلّب بالضرورة وجود يقين مفصلي غير عقلاني. وهكذا، نحصل على النوع الإيماني من حجة التكافؤ المعرفي المذكورة سابقًا.

إنّ ستارة اليقين الحاضرة في ذهن فيتغنشتاين هي في الأساس يقين المرء من السلامة الجوهرية للصورة العالمية الخاصة به. يتجلّى هذا، في الظروف العادية، في التيقُّن التام من ادعاءات الحس المشترك المورية [نسبة إلى جورج مور]، مثل "لدي يدان"، "اسمي كذا وكذا"، "أنا أتحدث الإنجليزية"، وما إلى ذلك. وهكذا، يتجلّى اليقين المفصلي الشامل أو الرئيس تجاه الصورة العالمية للمرء في كونه متيقّنًا من قضايا معيّنة تعبّر عن الجوانب الجوهرية لتلك الصورة العالمية، بمعنى أنّ بطلان قضايا الحس المشترك اليومية هاته في الظروف العادية من شأنه أن

يشكّك في صورة المرء العالمية برمّتها. وهكذا، يؤدي اليقين المفصلي الشامل إلى التزامات مفصلية بقضايا محددة[19].

يجادل فيتغنشتاين بأنّ يقيننا المفصلي يختلف تمامًا عن نوع الالتزام الذي ينطوي عليه عادةً امتلاكُ المرء اعتقادًا ما (وليس لأنه يمكن أن يعتقد بشيء ما دون أن يكون متيقّنًا منه فحسب). فعلى عكس اعتقاداتنا العادية، إنّ التزاماتنا المفصلية لا تُكتسب عبر عمليات عقلانية، كما أنها لا تستجيب، على الأقل بأي معنى مباشر، للاعتبارات العقلانية. هذا ما يعنيه فيتغنشتاين (1969: §§359, 475, 559) عندما يقول إنّ يقيننا المفصلي "حيواني"، "بدائي"، وهناك "ما يشبه حياتنا". نحن نكتسب التزاماتنا المفصلية عبر "إلْتِقامها" (Wittgenstein 1969: §143) كجزء من دخولنا في الممارسة الاجتماعية، ومن هنا، نحن غير مقتنعين بصدقها؛ بل صدقها مفترض مسبقًا في الممارسة الاجتماعية نفسها. زيادة على ذلك، فورَ اكتسابها لا تستجيب بشكل مباشر للاعتبارات العقلانية، من جهة أنّ هذا اليقين يبقى ثابتًا حتى عندما يدرك المرء أنه لا يرتكز على أسباب.

تأمَّل في الالتزام المفصلي للمرء، في الظروف العادية، المتمثِّل في أنه يمتلك يدين. نحن عادة لا نراعي الموقف العقلاني لمثل هذا الادعاء، أو حتى نفكر فيه ألبتة في الواقع. ولكن بمجرّد أن نبدأ في التفكّر فيه، قد نعتقد على نحو طبيعي أنه مؤسّس عقلانيًا تمامًا على غرار اعتقاداتنا الأخرى، مثل كونه مرتكزًا على إبصارنا أيدينا أو على ذاكرتنا عن وجودها. يزعم فيتغنشتاين أنه بمجرّد التفكّر في طبيعة هذا الالتزام، ندرك أنه لا يعمل بهذه الطريقة ألبتة. إنّ يقين المرء، في الظروف العادية، بأنّ لديه يدين لا يرتكز على إبصاره يديه، على سبيل المثال - لا يُقنِع المرء نفسه بأنّ لديه يدين بالنظر لمعرفة ما إذا كانتا موجودتين. هذا اليقين هو بالأحرى جزء من الخلفية التي يُجري المرء على أساسها التقييمات العقلانية. في

---

(19) لقد وصفت في مكان آخر هذا اليقين المفصلي الشامل بـ الالتزام المفصلي الأقصى أو الحدودي [*über hinge commitment*]، في مقابل الالتزامات المفصلية الأكثر تحديدًا التي هي تجليات للالتزام المفصلي الأقصى. انظر بريتشارد (Pritchard 2015a, part 2).

الواقع، حتى عندما يدرك المرء أنّ التزاماته المفصلية تلعب هذا الدور، لا يقوِّض هذا ثقته بها، لأنّ تلك الثقة لم تكن قط نتيجة لاعتبارات عقلانية في المقام الأول[20].

وهكذا، فإنّ الصورة الناتجة التي يقدّمها فيتغنشتاين لبنية التقييم العقلاني تختلف تمامًا عن الرؤية القياسية. إنّ فكرة أنه يمكن للمرء أن يُقيِّم بشكل عقلاني كل التزاماته في وقت واحد هي ببساطة غير متماسكة وفقًا لهذا الاقتراح، لأنّ كل التقييمات العقلانية تفترض مسبقًا التزامات مفصلية ليست في حد ذاتها قابلة للتقييم عقلانيًا، ومن هنا، فهي غير عقلانية [arational]. إذا كان هذا صحيحًا، فمن طبيعة جميع اعتقاداتنا أنها تفترض مسبقًا التزامات غير عقلانية[21]. إنّ تطبيق إبستمولوجيا المفصل على الاعتقاد الديني سينطوي على التعامل مع الالتزامات الدينية الأساسية للفرد بوصفها التزامات مفصلية، ومن هنا، بوصفها غير عقلانية في الأساس. إحدى المزايا الرئيسة لمثل هذا الاقتراح هو أنه سيولِّد نوعًا من النزعة الإيمانية يسمح للمرء بتأييد مسار التكافؤ المعرفي الذي بيّناه سابقًا. قد تكون الفكرة هي أنه لا يوجد فرق جوهري بين الاعتقاد اليومي والاعتقاد الديني، من جهة أنّ كِلا نوعيّ الاعتقاد يفترض مسبقًا التزامات جوهرية تكون، من حيث هي التزامات مفصلية، غير عقلانية.

---

(20) لقد جادلت في (Pritchard (2015a, part 2 بأنّ هذه الميزة لالتزاماتنا المفصلية تجعلها مختلفة للغاية عن نوع الموقف القضوي الذي يكون جزءًا مؤسِّسًا للمعرفة، وهو ما أُشير إليه بوصفه اعتقادًا خليقًا بـ-م [*K-apt belief*] (في مقابل المفهوم الشعبي الأكثر تساهلاً للاعتقاد، الذي أزعم أنه ينطبق على التزاماتنا المفصلية). لاحِظ أنه بالنظر إلى أنّ الالتزامات المفصلية الدينية تؤهَّل بوصفها اعتقادات بالمعنى الشعبي، يترتب على ذلك أنّ النزعة شبه-الإيمانية لا تتوافق مع التفسير التخييلي [fictionalist] للالتزام الديني. للاطلاع على مناقشة العلاقة بين الإيمان والاعتقاد، انظر Pojman (1986), Audi (1991), Alston (1996), and Howard-Snyder (2016).

(21) لقد طوّرت هذا التفسير لإبستمولوجيا المفصل في (Pritchard (2015a. للاطلاع على معالجات رئيسة أخرى لإبستمولوجيا المفصل، انظر ,Strawson (1985), McGinn (1989) Williams (1991), Wright (2004), Coliva (2015), and Schönbaumsfeld (2016). وللاطلاع على استقصاء حول ذلك، انظر، (Pritchard (2017a.

هناك سمتان إضافيتان للموقف شبه الإيماني ينبغي لنا الإشارة إليهما. الأولى هي ارتباطه بالريبية، إلى درجة يمكن اعتباره شكلاً من الإيمانية الريبية (أو على الأقل يمكن تفسيره بهذه الروح). تُشكِّل النزعة شبه-الإيمانية في سياق ريبي محدد يقدِّم لنا فهمًا ما عن حدود العقل. إنها تنشأ، على وجه الخصوص، في ضوء إدراكنا لحقيقة مفادها أنّ بعض التزاماتنا محصّنة من التقييم العقلاني، وعلى النحو نفسه، من التقييم الريبي، ما يؤدي، عندئذ، إلى موقف تُفهم فيه التزامات المرء الدينية الأساسية على أساس إيماني النزعة[22].

السمة الثانية للنزعة شبه-الإيمانية التي ينبغي لنا تسليط الضوء عليها هي أنها غير ملتزمة بالتعامل مع كل القناعات الدينية بوصفها غير عقلانية في الأساس. فكما يمكن لاعتقادات المرء العادية أن تفترض مسبقًا يقينيات مفصلية غير عقلانية ولا تكون أقل عقلانية نتيجة لذلك، كذلك يمكن لاعتقادات المرء الدينية أن تفترض مسبقًا يقينيات دينية مفصلية غير عقلانية ومع ذلك لا تكون أقل عقلانية. هذا هو المعنى الذي تُعتبر فيه هذه الإيمانية معتدلة، أو شبه-إيمانية، من جهة أنها لا تنطوي على التعامل مع القناعة الدينية برمّتها بوصفها غير عقلانية ولكن فقط فيما يتعلق بالالتزامات الدينية الأساسية. لاحِظ أنّ شبه الإيمانية لا تكون قادرة على تقديم حجة تكافؤ معرفي إلا بسبب الطبيعة المعتدلة لإيمانيتها (لأنّ هذا التكتيك لن يكون متاحًا إذا عاملتْ كل الاعتقادات الدينية على أنها غير عقلانية).

ما إذا كانت النزعة شبه-الإيمانية مقنعة كتفسير لإبستمولوجيا الاعتقاد الديني إنما يعتمد ذلك إلى حد كبير على قضيتين رئيستين. الأولى هي هل الإبستمولوجيا المفصلية الكامنة وراءها مقبولة، لإنّ شبه-الإيمانية سَترث، بطبيعة الحال، جميع المشاكل التي تصيب الاقتراح الأعم. أما الثانية فتتعلق بتطبيق إبستمولوجيا المفصل على الحالة الدينية. لأنه حتى لو كانت إبستمولوجيا المفصل مقنعة بشكل عام، فهذا

(22) انظر Pritchard (2021). ثمة سبب منطقي آخر في هذا الصدد يتعلق بالدافع البيروني وراء عمل فيتغنشتاين - انظر Sluga (2004) and Pritchard (2019a; 2019b; b in press).

لا يعني أنّ شبه-الإيمانية جديرة بالتصديق، لأنّ ذلك يعتمد على ما إذا كانت الالتزامات الدينية الأساسية مرشَّحات مناسبة لتكون التزامات مفصلية[23].

إحدى القضايا التي تثير هذا الشاغل الثاني هي أنّ الالتزامات المفصلية الدينية تبدو مختلفة للغاية عن نوع ادعاءات الحس المشترك المورية التي يستشهد بها فيتغنشتاين. إذ قبل كل شيء، يبدو أنّ الالتزامات الدينية الأساسية، كما يلحظ فيتغنشتاين نفسه في مكان آخر، تختلف تمامًا عن الالتزامات التجريبية من جهة أنها تعبّر عن قيم مُتَمَسَّك بها بقوة[24]. لكنّ هذا يجعلها مختلفة للغاية عن الادعاءات المتعلقة بامتلاك يدين أو التحدّث باللغة الإنجليزية. تختلف الالتزامات الدينية الأساسية للمرء عن التزاماته اليومية المفصلية بطرق أخرى أيضًا. على سبيل المثال، في حين لا يُعلَّم المرء على نحو صريح التزاماته اليومية المفصلية، إلا أنه يُعلَّم على نحو صريح التزاماته الدينية المفصلية. وعلى نحو متصل، في حين أنّ المرء لا يكون عادةً على دراية بالتزاماته اليومية المفصلية في الظروف العادية، لأنها "تقع خارج المسار الذي يسلكه التحقيق" (Wittgenstein 1969: §88)، إلا أنه عادةً ما يكون على دراية بالتزاماته الدينية المفصلية؛ في الواقع، إنها عادة ما تؤكَّد على نحو صريح بوصفها جزءًا من الممارسات الدينية. علاوة على ذلك، على الرغم من عدم وجود سياق عادي يقدّم فيه المرء أسبابًا تدعم التزاماته المفصلية اليومية، فمن الشائع للغاية في السياقات الدينية تقديم أسباب تدعم التزاماته المفصلية الدينية.

وهكذا، فإنّ الاختلافات بين الالتزامات المفصلية الدينية واليومية كبيرة جدًا.

---

(23) هناك مسألة ذات صلة في هذا الصدد وهي مسألة ما إذا كان المرء يجد التحوّل من إبستمولوجيا المفصل إلى شبه الإيمانية أمرًا مقنعًا، إذ سيعتمد ذلك إلى حد ما على نوع إبستمولوجيا المفصل التي يؤيدها. إذ وفق بعض القراءات لإبستمولوجيا المفصل - على سبيل المثال، رايت (2004) وكوليفا (2015) - لا تعتبر الاعتقادات الدينية الأساسية التزامات مفصلية.

(24) تأمل، على سبيل المثال، في هذه الفقرة: "يلفتني الاعتقاد الديني بأنه لا يمكن إلا أن يكون شيئًا من قبيل الالتزام الانفعالي بنظام مرجعي ما. ومن هنا، على الرغم من كونه اعتقادًا، إلا أنه في الواقع طريقة للحياة، أو طريقة لتقييم الحياة. إنه يستحوذ بقوة وشغف على هذا التأويل. (فيتغنشتاين 1980: 64)

يترتّب على ذلك أنه حتى لو كان المرءِ مقتنعًا بإبستمولوجيا المفصل بشكل عام، فقد لا يميل تاليًا إلى قبول تطبيق إبستمولوجيا المفصل على الحالة الدينية التي تمثّلها النزعة شبه-الإيمانية. أعتقد أنّ ما هو محل خلاف هنا في نهاية المطاف هو هل المرء على استعداد للسماح لتصوّره عن الالتزام المفصلي بأن يمتد إلى ما هو أبعد من الادعاءات التجريبية اليومية عن العالم ليشمل ادعاءات أكسيولوجية على نطاق واسع. إذا خطى المرء هذه الخطوة، فمن المرجَّح أن ينتهي به الأمر إلى شكل من إبستمولوجيا المفصل لا يشمل الالتزامات المفصلية الدينية فحسب، وإنما أيضًا أنواع أخرى من الالتزامات المفصلية غير اليومية التي تُشرِك أطروحاتٍ أكسيولوجية، مثل الالتزامات المفصلية الأخلاقية والسياسية*. ومع ذلك، هناك سبب منطقي لنقل إبستمولوجيا المفصل في هذا الاتجاه، لأنه إذا كانت التزامات المرء المفصلية المحددة هي تجلّيات لقناعته برؤية عالمية معيَّنة، فمن الصعب أن نرى لماذا ستقتصر هذه الالتزامات على الادعاءات الدنيوية عن العالم ولن تستوعب أيضًا على نطاق واسع الالتزامات الأكسيولوجية[25]**.

(*) المترجم: فيما يخص توظيف إبستمولوجيا المفصل أو إبستمولوجيا كتاب في اليقين لفيتغنشتاين في مجال الأخلاق يمكن للقارئ أن يطلع على ترجمتي لكتاب جوليا هيرمان المهم "اليقين الأخلاقي والتسويغ والممارسة - منظور فيتغنشتايني".

(25) ناقشتُ بعض التحديات التي تواجهها النزعة شبه-الإيمانية في Pritchard (2022a; 2022b, in press). وانظر أيضًا هامش رقم 18.

(**) المترجم: لعل أبرز التحديات التي تعرضت لها النزعة شبه-الإيمانية عند بريتشارد هي تحدي النسبوية المعرفية -تحدٍّ ربما طرأ حتى على بال القارئ وهو يطالع هذا الفصل- وقد أفاض وأجاد بريتشارد في الرد على هذا التحدي في إحالات الهامش رقم 25 أعلاه أبرزها مقالة (Pritchard 2022a: Exploring Quasi-fideism) ويمكن للقارئ مطالعتها هناك بكاملها لكنني سأكتفي هنا بتوسيع جوهر رده قليلاً:

صيغة الاعتراض: هذا الفهم للالتزامات الدينية المفصلية لا يمنع وجود التزامات إلحادية مفصلية لا تقل قوة عنها، وعلى ذلك، هناك نسبوية معرفية في الأنساق لا مفر منها. يرد بريتشارد بما حاصله أنّ النسبوية المعرفية عنده تنقسم إلى قسمين: نسبوية معرفية ضعيفة ونسبوية معرفية قوية. الأولى واقعة لا مفر منها بحكم واقع الحال وبحكم ما تحتمله الرؤية، أما الثانية فغير واقعة لأن النسبوية المعرفية القوية وحدها من تمنع إمكانية المقايسة بين

5.6 ملاحظات ختامية

لقد شهدنا كيف تثري الأفكار الريبية السجالَ المتعلِّق بعقلانية الاعتقاد الديني. يحدث هذا في كل من الطريقة المتوقعة لطرح عقبات ريبية من المفترض أن يزيلها الاعتقاد الديني، وأيضًا في الطريقة الأكثر إثارة للدهشة المتمثّلة في إثراء دفاعات معيّنة عن الاعتقاد الديني. فعلى الجبهة الأولى، لاحظنا كيف تقبل الدليلية اللوكّية طريقة معيّنة صديقة-للريبية في تأطير المسألة (تأطيرٌ ترفضه الإبستمولوجيا الإصلاحية، على سبيل المثال) ولكنها، مع ذلك، تهدف إلى الدفاع عن عقلانية الاعتقاد الديني داخل هذا الإطار. وعلى الجبهة الثانية، انشغلنا على نحو خاص بصياغة نزعة إيمانية ريبية، لا سيما إذا كانت متحالفة مع حجة التكافؤ المعرفي التي تمكِّن الرؤية هاته من تجنّب تهمة العزلة المعرفية. لقد أخذنا بعين الاعتبار أيضًا إمكانية وجود اقتراح محدد يمكن الظن فيه على نحو مقبول أنه متحالف مع هذا الشكل من الإيمانية الريبية، شبه-الإيمانية الفيتغنشتاينية التي تسعى إلى تطبيق إبستمولوجيا المفصل على الحالة الدينية[26].

الأنساق المعرفية بسبب ما تنطوي عليه من جذرية في الاختلاف بين الالتزامات الدينية وغير الدينية، أما النسبوية المعرفية الضعيفة، فلا تنطوي على عدم إمكانية المقايسة بين الأنساق لأنّ الاختلاف في التزامات أساسية محددة لا يعني الاختلاف في كل الالتزامات الأساسية أو عدم وجود التزامات أساسية أعم، وعلى ذلك، تبقى إمكانية المقايسة بين الأنساق قائمة لوجود مشتركات أخرى بين الأنساق، وحاصل الأمر: أنّ الإلحاد أو أي نسق ديني معارض مهما قدّم حلولاً جذرية بديلة للدين، أو لدين معين، لن ينجح في ذلك إلا بعد أن يتحول إلى دين بديل وهو في ذلك يشترك مع خصيمه في كونه دينًا، على سبيل المثال. وحتى مع افتراض الصورة الأخرى الحديثة للإلحاد، أعني، الإلحاد اللاكتراثي الذي يراعي ضرورة عدم تحوله إلى دين بديل حتى لا يقع فيما فر منه فإنه لن يرقى ليكون التزامًا مفصليًا أساسيًا في لاكتراثيته. كلما ازدادت شمولية الدين لالتزامات مفصلية أخرى اختص بها غيره ازدادت قوة فرضه لإمكانية المقايسة مع غيره، ومن ثم، لإمكانية التقييم العقلاني والمفاضلة وكلما أقترب أكثر من الفطرة البشرية كان مفصليًا أساسيًا أكثر. والتفصيل في هذا الأمر يحتاج إلى كتابة مستفيضة لا تسعفها المساحة هنا.

(26) أشكر جون غريكو.

الفصل السابع

مشكلة الإيمان والعقل

دانييل هاوارد-سيندر ودانييل جـ. ماكون

1.7 حجج صراع-الإيمان-مع-العقل

أي مرجع شامل في فلسفة الدين يضم قسمًا عن مشكلة الإيمان والعقل، أي، الزعم بأنّ الإيمان بالله يتعارض مع العقل. هناك طرق مختلفة لبيان هذا الصراع المزعوم. إليك أحدها:

الحجة 1

1. يستوجب الإيمانُ بالله دومًا، أو على الأقل في بعض الأحيان، الاعتقاد بأنّ الله موجود بناءً على أدلة غير كافية.

2. لا يستوجب العقلُ مطلقًا الاعتقاد بأي شيء بناءً على أدلة غير كافية.

3. لذا، يستوجب الإيمان بالله والعقل أمورًا غير متوافقة - وفي هذه الحالة يتعارضان.

إليك طريقة أخرى:

الحجة 2

1. يستوجب الإيمان العقلاني بالله اعتقادًا عقلانيًا بأنّ الله موجود.

2. الاعتقاد بأنّ الله موجود لاعقلاني [irrational].

3. لذا، الإيمان بالله لاعقلاني - وفي هذه الحال يتعارض مع العقل.

أطلق على هذه وقريباتها حجج صراع-الإيمان-مع-العقل

لقد تحمّلت مثل هذه الحجج وطأة انتقادات شاملة. فيما يلي، سنقيِّم ثلاثة انتقادات لهاتين الحجتين قبل أن نركّز على الافتراض الحاسم المتمثّل في أنه لا يمكنك الإيمان بالله ما لم تعتقد بأنّ الله موجود. وسواء كان هذا صحيحًا أم لا، فهو يعتمد على ماهية الإيمان. وسنقدِّم نظريةً عن الإيمان تسمح لك بأن تمتلك إيمانًا بالله حتى لو كنت في شك يبطل-الاعتقاد حول المسألة. ثم نشرح لماذا يُعدّ هذا أمرًا جيدًا في نظريتنا، على عكس نظرية توما الأكويني. نختتم بتقييم مراجعات للحجتين 1 و 2 تتماشى مع نظريتنا ولكن نلفيها مشكوكًا فيها في أحسن الأحوال.

2.7 الإيمانية واللاهوت الطبيعي والإبستمولوجيا الإصلاحية

النقد الأول - وهو نسخة من الإيمانية - يقبل نتيجة كل حجة ولكنه يلحظ أنه حتى لو كان الإيمان بالله على أشده في الخصومة مع العقل، فلن يتبع ذلك أي شيء يثير الاهتمام. لأنه حتى لو تعارض الإيمان بالله مع العقل، فكان ماذا؟ هل يجب على الذين يؤمنون بالله أن يرتعدوا من الخوف؟ قطعًا لا. ما لم يكن للعقل سلطان على الإيمان بالله، فلا يوجد ما يخشاه الإيمان بالله في هذا الصراع. في الواقع، العكس تمامًا هو الصحيح: الإيمان بالله له سلطان على العقل[1].

ثمّة مشكلتان على الأقل في هذا النقد الإيماني النزعة لحجتي صراع-الإيمان-مع-العقل. المشكلة الأولى هي أنه وفقاً للوصية الأولى من الوصيتين العظميين - التي تؤكدها الديانات الإبراهيمية - علينا أن نحب الله من كل قلوبنا وقوّتنا وأنفسنا وعقولنا (التثنية 5: 6، 12: 10؛ مرقس 12: 30؛ لوقا 10: 27؛ متى 22: 37؛ راجع القرآن 8: 22). ولكننا لا نستطيع أن نحب الله بكل عقولنا

(1) إنّ الإطار الذهني الموصوف هنا يشبه قواعد تيرتيليان ضد الهراطقة [*Prescriptions against Heretics*]، الفصل السابع، والمتأثرين به.

ما لم نسمح للعقل بأن ينبِّه على ما نؤمن به ويؤثِّر عليه وينظِّمه، بما في ذلك الإيمان بالله. المشكلة الثانية هي أنّ هذه التقاليد تشجِّع على استعمال العقل متى آل الأمر إلى الارتباط بالله عبر الإيمان. على سبيل المثال، من خلال النبي إشعياء، يدعو الربُّ إسرائيلَ الضالة "هَلُمَّ نتحاجج" (إشعياء 1: 18)، وقد قدّم المسيحيون الأوائل أسبابًا للاعتقاد بأنّ يسوع هو المسيح، والمسلمون معروفون بتقديرهم للحجاج اللاهوتي القائم على العقل. لذا، فإنّ النقد الإيماني للحجتين 1 و2 لن يُرضي الناس الذين يسعون إلى محبة الله من كل عقولهم، ومَن يستعملون العقل للتنبيه على إيمانهم بالله والتأثير عليه وتنظيمه من منطلق محبة الله.

يؤكِّد النقد الثاني لهاتين الحجتين الخاصتين بصراع-الإيمان-مع-العقل - وهو نسخة من اللاهوت الطبيعي - على دور العقل فيما يخصّ الإيمان بالله ولكنه ينكر أن يستوجب الإيمانُ بالله الاعتقادَ بوجود الله بناءً على أدلة غير كافية. ففي النهاية، مثلما يمكن أن نؤمن بالآخرين مع اعتقادنا بوجودهم بناءً على أدلة كافية، كذلك يمكن أن نؤمن بالله مع اعتقادنا بوجوده بناءً على أدلة كافية. لذا، فإنّ المقدِّمة الأولى للحجة 1 خاطئة. والأهم من ذلك، إنّ المقدِّمة الثانية للحجة 2 خاطئة. وذلك لأنّ الأدلة المتاحة للجمهور (على سبيل المثال، بعض السمات العامة لعالمنا، أو الحقائق الأخلاقية والتاريخية والجهوية) كافية للاعتقاد العقلاني بوجود الله؛ إذن، يبقى الإيمان العقلاني بالله خيارًا[2].

المشكلة في هذا الانتقاد الثاني للحجتين 1 و2 هي أنه، حتى لو كان الإيمان بالله لا يستوجب أبدًا الاعتقاد بوجود الله بناءً على أدلة غير كافية، فإنّ الأدلة المتاحة للجمهور غير كافية للاعتقاد العقلاني بوجود الله. في كل الأحوال، عندما يدرس كثير من الناس الأدلة المتاحة للعامة بعناية - وعندما يعطوا التقييمات النقدية الفضلى لها وزنَها الواجب - فإنهم يحكمون بأنها غير كافية للاعتقاد العقلاني بوجود الله.

---

(2) Craig and Moreland (2012); Swinburne (2004).

على غرار انتقاد اللاهوتي الطبيعي لحجتي صراع الإيمان مع العقل، يؤكد النقد الثالث - وهو نسخة من الإبستمولوجيا الإصلاحية - على دور العقل فيما يتعلق بالإيمان بالله ولكن، على نحو يعاكسه، يشدِّد علماء الإبستمولوجيا الإصلاحية عندنا على المصادر الخاصة للاعتقاد بوجود الله (على سبيل المثال، الخبرات الدينية) أو استعمال قدرة مخصصة لتكوين اعتقادات تستلزم وجود الله منطقيًا (على سبيل المثال، الحاسة الإلهية). وتمامًا مثلما أنّ المصادر الخاصة للاعتقاد الدنيوي بوجود الأشياء في بيئتنا الراهنة تجعل هذا الاعتقاد عقلانيًا، فإنّ المصادر الخاصة للاعتقاد بوجود الله تجعله عقلانيًا[3].

يمكن القول إنّ إحدى مشكلات نقد الإبستمولوجي الإصلاحي للحجتين 1 و2 هي ليس أنه لا يوجد سبب كافٍ للاعتقاد بأنّ الخبرة الدينية أو استعمال القدرة المخصصة لتكوين الاعتقاد بالله يجعل في الواقع الاعتقاد بوجود الله عقلانيًا فحسب، بل هناك أيضًا مبطلات-مقوِّضة غير مبطَلة متاحة، على سبيل المثال، تفسيرات بديلة ليست غير مقبولة لهذه الظواهر.

لكن المشكلة الأكثر أهمية مع نقد كل من اللاهوتي الطبيعي والإبستمولوجي الإصلاحي لحجتي صراع-الإيمان-مع-العقل هي أنّ كثيرًا من أصحاب الإيمان يتماهون مع الوصف-الذاتي الذي قدّمه ويليام وينرايت، الذي وفقًا له يصعب عليه "تبنّي أي [قضية] متنازَع عليها دون بعض التردد"[4]. ومع ذلك، يتابع قائلاً، إنّ مذهب الإيمان بالله يبدو "بالنسبة لي، بشكل عام، معقولاً أكثر من بدائله"[5]. ويختتم بهذه الكلمات:

يشبه موقفي في كثير من النواحي موقف ت. س. إليوت. يبدو أنّ إليوت قد جمع بين الإيمان الجاد العميق والسخرية والريبية. (عندما سُئل عن سبب قبوله

(3) Alston (1991); Plantinga (2000b).

(4) Wainwright (1994: 78).

(5) المرجع السابق، التأكيد ليس في الأصل.

للمسيحية، قال إنه فعل ذلك لأنها كانت أقل الخيارات المتاحة له كذبًا.)... أنا لا أعتبر موقفي نموذجيًا. إذا كانت المسيحية (أو في الواقع أي شكل من أشكال النزعة المؤلِّهة التقليدية) صحيحة، فمن المؤكد أنّ الإيمان الخالي من الشك هو الأفضل. ومع ذلك، أحسب أنّ حياتي الدينية قد تمثِّل إلى حد ما حياة كثير من المسيحيين الأذكياء والمتعلمين والمخلصين في الجزء الأخير من القرن العشرين[6].

ينقص وينرايت وإليوت الاعتقاد بأنّ الله موجود، شأنه شأن كثير من الأشخاص الأذكياء والمتعلمين والمخلصين المؤمنين في القرن الحادي والعشرين. يتهم بعض المؤمنين وينرايت وإليوت وأمثالهم بالريبية المفرطة أو الضعف الفكري. لكننا نحتج على ذلك. إذ بحسب تقديرنا، إنهم إنما يظهرون فضيلة التواضع الفكري، ويراعون بشكل صحيح حدودهم الفكرية ويعترفون بها عندما يقيِّمون أسس الاعتقاد بوجود الله[7]. وعلى أي حال، لا يمكنهم الانضمام إلى اللاهوتي الطبيعي أو الإبستمولوجي الإصلاحي في نقدهما للحجتين 1 و 2. بالنسبة لهم، تبقى مشكلة الإيمان والعقل قائمة.

كيف يرى أولئك الذين يتماهى حالهم مع حال وينرايت وإليوت هذه المشكلة؟ قد يبدؤون بملاحظة أنّ كُلّاً من حجتي صراع-الإيمان-مع-العقل تحتوي على مقدّمة تستلزم الافتراض الحاسم: إنما تكون مؤمنًا بالله إذا كنت تعتقد بوجوده.

ولكن هل هذا الافتراض الحاسم صحيح؟ يعتمد ذلك على ماهية الإيمان.

---

(6) المصدر السابق: 87. التأكيد ليس في الأصل.

(7) للاطلاع على المزيد حول التواضع الفكري، انظر Whitcomb et al. (2017).

3.7 الاعتماد المرن: نظرية عن الإيمان

نقترح أنّ هذا هو ما يعنيه الإيمان:

الاعتماد المرن. أن تؤمن بشخص ما لأجل شيء ما يعني أن تكون على استعداد للاعتماد عليه في تحقيقه أو الوفاء به، مع إبداء مرونة أمام تحديات الاعتماد عليه، بسبب موقفك الإيجابي تجاه وفائه به.

إليك عدد من التوضيحات على الترتيب[8].

كتقريب مبدئي، الموقف الإيجابي تجاه وفاء شخص ما هو أي تشكيلة متنوعة من اجتماع كل من الحالات المعرفية الإيجابية والحالات الاعتزامية [conative] الإيجابية تجاه وفائه. إليك سبب إدراجنا له في نظريتنا المقترحة.

على غرار الخوف والأمل والغضب وغيرها من الحالات النفسية المعقدة، يشتمل الإيمان في حبكته على ما هو مطلوب لفهم السلوك. على سبيل المثال، كل ما تحتاج إلى معرفته لفهم لماذا تتصرّف كريستينا بطرق معيّنة - الاعتراف بخطاياها، والتعبير عن امتنانها لله، والتضرّع إلى الله، ودراسة الكتاب المقدّس، والاجتماع مع المسيحيين، والاعتماد على الوصيتين العظيمتين في اتخاذ القرارات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وتقبّل الطقوس الدينية، وما شابه ذلك - هو أنها تؤمن بيسوع إلهها. ومع ذلك، فإنّ إيمان كريستينا لا يمكن أن يفسِّر سلوكها المعتمد على يسوع إلا إذا كان يشمل حالات معرفية واعتزامية على حد سواء. لكن لا يمكن أن نفسِّر سلوكها بالقول إنها تريد أن تتَّبع يسوع إلهها وتعتقد أنه لن يفي بوعده في هذا الصدد، أو بالقول إنها تعتقد أنّ يسوع سيفي بوعده بوصفه إلهها وهي تريد منه ألا يفعل ذلك. إنّ الإنكار وعدم الرغبة أمران "سلبيان" للغاية لا يشفعان في فهم سلوكها؛ هناك حاجة إلى المزيد من الحالات "الإيجابية".

كتقدير مبدئي، لكي تكون كريستينا في حالة معرفية إيجابية تجاه يسوع الذي

---

(8) (8) للاطلاع على المزيد حول الإيمان وعلاقته بالإخلاص، انظر McKaughan & Howard-Synder (2022; in press a).

يفي بوعده بوصفه إلهها، يجب أن تكون في حالة معرفية ما أو أخرى تمثّله على أنه يفي بوعده ولها ثلاث سمات: إنها تمتلك المحتوى الذي مفاده أنّ يسوع سيفي بوعده، إنها تُهيئ كريستينا لاتخاذ موقف نيابة عن صدق هذا المحتوى، ومتجاوِبة مع دليل كريستينا على صدقها و/أو تُنتَج بوساطة مهارة أو عملية معرفية تستهدف حالات معرفية إيجابية صادقة. الاعتقاد بأنّ يسوع سـ يفي بوعده له اعتباره ولكن - بشكل حاسم - هناك مرشَّحات أخرى، على سبيل المثال، اطمئنان أو تصديق عال بما فيه الكفاية بأنه سيفي بوعده، أو، اعتمادًا على التفاصيل، القبول بـ أو الوثوق بـ أو الأمل أو الافتراض من دون اعتقاد أنه سيفعل ذلك؛ قد يكون الاعتماد القضوي والموافقة التخيلية من المرشَّحات أيضًا[9]. وبأهلية واحدة. مثلما يمكنك أن تأمل من زوجتك أن تتذكّر الذكرى السنوية الخاصة بك على الرغم من أنك لا تعتقد بالقضية "القوية thick" التي مفادها أنها ستتذكر، كذلك يمكن لكريستينا أن تؤمن بيسوع إلهها على الرغم من أنها لا تعتقد بـ بالقضية "القوية" بأنّ يسوع سيفي بوعده، وبدلاً من ذلك تعتقد بالقضية "الأضعف thinner" أنه على الأكثر سيفي بوعده. نحن ندرج الإيمان بالقضايا الأضعف بين الحالات المعرفية الإيجابية. والثمرة هي: الكثير من الحالات تندرج تحت فئة الحالة المعرفية الإيجابية.

لاحِظ أنّ الإيجابية التي تنطوي عليها الحالة المعرفية الإيجابية هي الاستعداد لاتخاذ موقف يؤيد صدقها بدلاً من اتخاذ موقف يعارض صدقها، أو عدم اتخاذ موقف ألبتة. لا شيء سوى ذلك. يمكن أن تكون في حالة معرفية إيجابية تجاه قضية ما حتى عندما تَعتبر صدقها سيئًا أو غير مرغوب فيه، كما هو الحال عندما تعتقد أنك ستُعدَم ظلمًا غدا.

أن تكون كريستينا في حالة اعتزامية إيجابية تجاه يسوع الذي يفي بوعده

---

(9) (9) انظر:
Alston (1996); Audi (2011); Howard-Snyder (2013; 2017b; 2019); (McKaughan 2013; 2016); Pojman (1986); Rath (2017); Schellenberg, (2005).

بوصفه إلهها، يعني أن تكون في حالة اعتزامية ما أو غيرها تُحفِّزها على الاعتماد على يسوع لكي يفي بوعده. إنّ رغبتها في أن يفعل ذلك لها اعتبارها ولكن - على نحو حاسم - هناك مرشَّحات أخرى. على سبيل المثال، تخيّل أنّ كريستينا، على غرار الحاكم الشاب الغني، لا تريد أن تَتَّبع يسوع لأنّ الأمر يتطلب الكثير من الجهد ولكنها، على عكس الحاكم الشاب الغني، تريد أن تريد اِتِّباع يسوع لأنها تدرك كم ستكون حياتها أفضل بكثير إذا كانت ستُذعن إلى ربوبيته. إنها تمتلك رغبة من الدرجة الثانية لكي تُغيِّر بها رغبتها من الدرجة الأولى. ومع ذلك، ربما لا يزال لديها إيمان بيسوع بوصفه إلهها. لأنه على الرغم من أنها تفتقر إلى الرغبة ذات الدرجة الأولى في اتباعه، فإنّ الأمر لا يزال يهمها لأنها تريد تغيير رغبتها ذات الدرجة الأولى (أعني، تريد أن تريد اِتِّباع يسوع). بالإضافة إلى الرغبتين من الدرجة الأولى والثانية، ثمة خيارات أخرى تشمل استحسان أن يفي يسوع إلهها بوعده، ووجودها من أجل ذلك، والانجذاب إلى ذلك، والحرص على ذلك، والاستثمار فيه عاطفيًا، ومودته بهذا القدر من الاستطاعة، وكل ما تذكره الأدبيات[10]. نُدرج كل هذه الأمور ضمن الحالات الاعتزامية الإيجابية. والثمرة هي: الكثير من الحالات تندرج تحت عنوان الحالة الاعتزامية الإيجابية.

لاحِظ أنّ الإيمان، وفق الاعتماد المرن، هو حالة نفسية ذات دور وظيفي[11]. لكي تكون حالةٌ نفسية ما حالةَ إيمان بشخص ما للقيام بشيء ما، يعني أن تأخذ كمدخلات أيًا من المجموعة المتنوعة الواسعة من اجتماع كل من الحالات المعرفية الإيجابية والحالات الاعتزامية الإيجابية تجاه وفائه بالوعد وتعطي كمخرجات ميلًا للاعتماد عليه ليفي بوعده مع مرونةٍ أمام التحديات.

إذن: إيمان كريستينا بيسوع بوصفه إلهها يمكن أن يجعل سلوكها المعتمد على يسوع مفهومًا، وذلك لأنّ إيمانها يتضمن حالة معرفية إيجابية وحالة اعتزامية إيجابية

(10) Cf. Adams (2002), Alston (1996), Audi (2011), Howard-Snyder (2013), Kvanvig (2018), McKaughan (2016; 2017).

(11) راجع Levin (2021)

تجاه وفائه بوعده بوصفه إلهها. وللتيسير، نجمع الحالتين تحت عنوان الموقف الإيجابي، وهو ما يظهر في نظريتنا.

وأما الاستعداد للاعتماد، فهو وفق رؤيتنا نوع معيَّن من فعلٍ غير-أساسي، فعل تنجزه من خلال القيام بأمور أخرى، كالاعتماد على الله باتباع أوامره والمواظبة على الصلاة. لكن لاحظ: يمكن أن يكون لديك إيمان بشخص ما لفعل شيء ما حتى مع عدم قيامك بفعل الاعتماد عليه - كما هو الحال عندما تكون مستغرقًا في النوم - بشرط أن يكون لديك الاستعداد للقيام بفعل الاعتماد عليه لأجله[12]*.

وأما فيما يخصّ المرونة أمام التحديات، فهي وفق رؤيتنا ميل عام غير محدد للتغلّب على ـ أو محاولة التغلّب على ـ التحديات التي تحول دون الاستمرار في الاعتماد على أولئك الذين وضعنا فيهم إيماننا. يمكن تمثيلها من خلال الكثير من الأشياء التي يميزها علماء النفس ويدرسونها، مثل رباطة الجأش، النهوض بعد التعثّر، الإقدام، الثبات، الاستمرار، المثابرة، وما إلى ذلك. لا تحتاج مرونة الإيمان إلى تهيئتنا للتغلّب على جميع التحديات المحتملة. يمكن أن نكون مرنين إلى حد ما اعتمادًا على نطاق التحديات المحتملة التي سنستجيب لها من خلال التغلّب عليها. هذه إحدى الطرق التي يمكن أن نمتلك من خلالها بعضًا من الإيمان[13].

(12) للاطلاع على المزيد بشأن فعل الاعتماد، انظر:
Howard-Synder and McKaughan "Relying on Another to Do Something (unpublished).

(*) المترجم: أرجو أن يتسع صدر القارئ إلى دقة الفرق، في بعض الأحيان وليس دائماً، بين الاعتماد والثقة أو الإيمان هنا. إذ هذا الفرق يتأثر غالبًا بالأمثلة التي تُستعمل في بيانه وباللغة والثقافة اللتين يقدم فيهما. للاطلاع على المزيد حول هذا التفريق انظر كتابين صدرت ترجمتي لهما قبل سنتين هما: الثقة والأخلاق والعقل البشري لأولي لاغرسبيتز، وفلسفة الثقة لبول فوكنر وتوماس سمبسون.

(13) للاطلاع على المزيد حول مرونة الإيمان، انظر Howard-Synder and McKaughan (2022).

نهدف من نظريتنا مراعاة الاعتقاد بالقضايا الضعيفة، بالإضافة إلى الحالات غير العقائدية. هنا نلفت الانتباه بإيجاز إلى حالة غير عقائدية واحدة على سبيل التوضيح. تأمَل في الحالة التالية.

إنها المحاولة الأخيرة. الكرة على خط الياردتين. هناك دقيقة واحدة متبقية. يحتاج المهاجم أن يصل بالكرة إلى نهاية أرض الخصم حتى يبقى في اللعبة. يأخذ الكابتن المدافع بعين الاعتبار ما سيطلبه اللاعب الموجِّه في الفريق المنافس. من تجربته السابقة، وبالنظر إلى الوضع الراهن، من المقبول إلى حد كبير بالنسبة له أنّ اللاعب الموجِّه سيطلب اندفاع الظهير. لذا فهو يفترض أنّ هذا هو المراد. ثم يتصرّف بناءً على افتراضه، وينظّم الدفاع لإيقافه.

يمكننا بسهولة أن نتخيّل أنّ الكابتن لديه شك حول هل سيطلب اللاعبُ الموجِّه الاندفاعَ، لذا، فهو لا يعتقد أنّ هذا هو المراد ولا يُنكر ذلك. ومع ذلك، يمكننا بسهولة أن نتخيّل أنه يتصرّف على افتراض أنه كذلك. أي إنه يفترض أنّ أمر الاندفاع قد صدر، وبذلك يتخذ موقفًا بناءً على صدق هذه القضية، ويضغط على الخط بدلاً من رصف رجاله لأجل أي عدد من أشكال اللعب الأخرى (على سبيل المثال، الرمي أو الاجتياح) أو لأجل أي عدد من أشكال التمرير (على سبيل المثال، ركلة ركنية أو تمريرة خاطفة).

لاحظ أنّ الكابتن لا يفترض أنّ المراد هو الاندفاع بالطريقة التي نفترض بها شيئًا ما باعتباره أمرًا مسلَّمًا به، على سبيل المثال، التسليم بأننا موجودون منذ أكثر من خمس دقائق: هذا مجرّد اعتقاد. ولا هو يفترض أنّ هذا هو المراد بالطريقة التي نفترض بها شيئًا ما بمجرّد أخذه بعين الاعتبار لمعرفة ما سيترتّب على ذلك، على سبيل المثال، مجرّد أخذ بعين الاعتبار ما إذا كان الزمن يمكن أن يكون أسبق من نفسه، من أجل البرهان بالخلف: مجرّد أخذ بعين الاعتبار شيء ما لمعرفة ما سيترتّب على ذلك لن يؤدي به إلى اتخاذ موقف يؤيد صدق قضية أنّ المراد هو الاندفاع. بل سيعرض شيئًا مختلفًا: طريقة لافتراض شيء لا ينطوي على الاعتقاد ولا على الإنكار، شيء يتضمن الكون في شك، شيء يؤدي، مع ذلك، إلى اتخاذ

موقف يؤيد صدق القضية المفترضة - ومن ثم يتصرّف وفقًا لذلك. أي إنه يفترض دون اعتقاد أنّ المراد هو الاندفاع[14].

نحن نسلّم بأنه يمكنك أن تؤمن بالله لأجل فعل شيء ما حتى لو كنت تفتقر إلى الاعتقاد بأن الله سيفي بوعده، أو الاعتقاد بأنّ الله موجود. هذا لأنه يمكنك أن تؤمن بالله لأجل فعل شيء ما إذا افترضتَ دون اعتقاد أن الله سيفي بوعده، وافترضتَ دون اعتقاد أن الله موجود، شريطة أن تسوفي شروط الإيمان الأخرى.

4.7 الإيمان والشك

يتيح لك الاعتماد المرن أن تؤمن بالله وأنت في شك بشأن هل سيفي بوعده أم لا، وحتى عندما تكون في شك بشأن هل الله موجود. يُعدّ هذا أمرًا جيدًا. لأنه من خلال السماح بهذه الأمور، يمكن للاعتماد المرن أن يضفي معنى على عدد من مكونات بيانات-الإيمان الدينية والعلمانية. نناقش هنا أربعة مكونات من بيانات-الإيمان الدينية: (1) *pístis* في الأناجيل الإزائية أو السينوبتية، (2) *ʼemunāh* في النصوص العبرية، (3) نماذج الإيمان بالله، و(4) تجربة أهل الإيمان اليوم[15].

لكن قبل أن ننتقل إلى هذه المكونات من بيانات-الإيمان، يجب أن نقول بعض الشيء عن الشك. نحن نميز بين امتلاك شكوك والكون في شك، ونميزهما من الشك أنّ. أن تكون لديك شكوك حول شيء ما - لاحظ "صيغة الجمع" - يعني أن يكون لديك ما تعتبره أسبابًا لنفيه، ونتيجة لذلك، فإنك تكون، على الأقل، أقل ميلًا إلى حد ما إلى الاعتقاد به، في حين أن تكون في شك بشأن شيء ما يعني أن تعتبر أسبابك له مساوية تقريبًا لأسباب نفيه، ونتيجة لذلك، لا تعتقد به

---

(14) لكي نكون واضحين، نحن لا نقول إنّ قائد الدفاع لديه إيمان. نحن نقول إنه لديه افتراض بلا اعتقاد. زيادة على ذلك، نحن نقول إن الافتراض عديم الاعتقاد هو حالة معرفية إيجابية غير عقائدية. كذلك، نقول إن الافتراض عديم الاعتقاد يمكن أن يكون الحالة المعرفية الإيجابية لإيمان شخص ما. لا يُشترط الاعتقادُ.

(15) حول البيانات العلمانية، انظر Howard-Synder and McKaughan (2022).

ولا تنكره. إنّ امتلاك شكوك بشأن شيء ما والكون في شك بشأن شيء ما لا يجب أن يتماهيا مع الشك أنّ شيئًا ما يكون كذلك. إذا شكَّ المرء أنّ شيئًا ما يكون كذلك، فإنه يُنكره، أو على الأقل يميل بشدة إلى إنكاره؛ امتلاك شكوك بشأن شيء ما والكون في الشك بشأن شيء ما يفتقران إلى هذا اللزوم. سنركّز على الكون في شك. ومن نتائج رؤيتنا بشأن الشك أنّ الكون في شك بشأن شيء ما لا يتوافق مع الاعتقاد به.

1.4.7 الإيمان [Pístis] في الأناجيل الإزائية

في أوائل إنجيل مرقس، يصل يسوع إلى الجليل، ويدعو الناس إلى التوبة والإيمان (*pisteuó en*) بـ البشارة. يعرض مرقس من خلال شخصياته طبيعة الإيمان الذي يدعو يسوع الناسَ إليه. في هذا الصدد، نجد عند مرقس يسوع وهو يمتدح على نحو صريح إيمان شخص ما ثلاث مرات، وفي كل مناسبة، كانت الميزة الأكثر بروزًا هي الاعتماد على يسوع في الإبراء من المرض على الرغم من التحديات التي تواجه الاعتماد عليه، بما في ذلك الشك في بعض الأحيان. لاحِظ جيدًا: في عالم هذه القصة، كان من المعروف أنّ يسوع كان قادرًا على الإبراء من المرض ولكن كان الأمر متروكًا له ما إذا كان سيفعل ذلك في أي حالة معيّنة. مع وضع هذا في الاعتبار، تأمَّل في قصة جايروس، رئيس المجمع (مرقس 5: 22-24، 35-43).

بعد توسله إلى يسوع أن يأتي إلى منزله لإبراء ابنته المريضة، وافق يسوع في النهاية. أثناء سيرهما معًا، يسلّط مرقص الضوء على أدلة مضادة للقضية القائلة إنّ ابنته كانت على قيد الحياة ومن ثم كونها تنتظر الإبراء. أولاً، تخبره الرسل: "ابنتك ماتت". ثانيًا، عندما يصلون إلى منزله، يقابلهم "أناس يبكون وينوحون"، وهو طقس حداد على الموتى. ثالثًا، بعد أن قال يسوع إنها نائمة فحسب، سخر منه المشيّعون. رابعًا، "دخل جايروس حيث كانت الطفلة" ورآها بعينيه، وهي لا تزال ساكنة كالحجر. ربما كانت زوجته تحتضنها بين ذراعيها، وتبكي بلطف وهي

تمشط شعرها. ربما عندما نظرت إلى عيني جايروس، نقلت إليه يأسها: لقد فات الأوان، لقد ماتت.

يلفت مرقص انتباهنا إلى هذه الأدلة المضادة المتزايدة، ما يؤكِّد أسباب الشك لدى جايروس. ومع ذلك، أن نعزو إلى جايروس الاعتقاد بأنّ ابنته على قيد الحياة يبدو أمرًا فيه تعنّت، لا سيما عندما تكون هناك قراءة أخرى متاحة، قراءة لا تعزو إليه لاعقلانية [irrationality]، وتُناسِب النطاق الدلالي والفهم الثقافي في القرن الأول لكلمة الإيمان [*pístis*]: يحافظ جايروس على إيمانه بيسوع بأنه سيبرئ ابنته من بداية القصة إلى النهاية، على الرغم من أنه، قبل إثبات إيمانه، ربما يفترض فحسب دون اعتقاد أنّ يسوع سيبرئها، أو ربما حتى قرَنه بتصديق منخفض[16].

أو تأمل قصة المرأة الكنعانية في إنجيل متى (15: 21-28)، التي يمكن القول إنها "ليست نموذجًا للإيمان فحسب في متى، بل هي النموذج"[17]. إذ تقترب من يسوع قائلة: "ارحمني يا سيد يا ابن داود. ابنتي مجنونة جدًا». لكنه لم يجبها بكلمة، بل تقدّم تلامذتُه وطلبوا منه أن يصرفها. ولكن في النهاية يجيب يسوع: «لم أُرسل إلا إلى خراف بيت اسرائيل الضالة.» فأتت وسجدت له قائلة: "يا سيد، أعنّي". فيجيب مرة أخرى: "ليس حسنًا أن يؤخذ خبز البنين ويُطرح للكلاب". ولكنها تتابع: «نعم يا سيد، والكلاب أيضًا تأكل من الفتات الذي يسقط من مائدة أربابها.» فأجابها يسوع: «يا امرأة، عظيم إيمانك [*pístis*]!» ليكن لك كما تريدين. فشفيت ابنتها من تلك الساعة".

---

(16) وفقًا لتريزا مورغان (2015)، في العوالم اليونانية-الرومانية والهلنستية-اليهودية التي استمدت منها الكنائس الأولى فهمها لكلمة *pistis*، تضمّن الأمر في الأساس الاعتماد على الآخرين - خاصة، كما أشارت مرارًا وتكرارًا - في مواجهة "الخطر والخوف والشك والريبية." على هذا النحو، حافظ *pistis* على تماسك الناس معًا في أوقات الأزمات.

(17) O'Donnell (2021: 21)، التشديد ليس في الأصل.

بينما تتفاعل المرأة الكنعانية مع يسوع، يبرز متى أدلتها المضادة المتزايدة أمام إبراء يسوع لابنتها. أولاً، إنها امرأة كنعانية، وبذلك فهي هدف للعداء التاريخي بين اليهود والكنعانيين. ثانياً، لم يجبها يسوع عندما تحدثت معه للمرة الأولى. ثالثًا، يحاول تلامذته التخلّص منها. رابعًا، عندما أجابها يسوع، أصرّ على أنّ الله أرسله إلى اليهود وحدهم، وليس إلى شعبها. خامسًا، عندما أجابها يسوع للمرة الثانية، استعمل إهانة عنصرية للإشارة إلى شعبها. سادسا، أصرّ يسوع كذلك على أنه سيكون من الخطأ أخلاقيًا أن يعطيها ما أراد الله أن يعطيه لليهود.

كل هذه الأدلة المضادة هي أسباب معقولة تجعل المرأة في شك يلغي-الاعتقاد بشأن هل سيبرئ يسوع ابنتها. ومع ذلك، أن نعزو إليها الاعتقاد اللاعقلاني المتمثل في أنّ يسوع سوف سيبرئها هو أمر فيه تعنّت، لا سيما عندما يسمح النطاق الدلالي والفهم الثقافي للإيمان [*pístis*] في القرن الأول بقراءة بديلة: إنها تحتفظ بإيمانها بيسوع وتستمر في الاعتماد عليه لأجل إبراء ابنتها من البداية إلى النهاية، على الرغم من أنها قبل أن يدرك يسوع "إيمانها العظيم"، ربما، تفترض فحسب دون اعتقاد أنّ يسوع سيبرئ ابنتها، أو أنّ لديها قدراً قليلاً من الاطمئنان بأنه سيبرئها.

إنّ البنية السردية في هاتين القصتين هي البنية النموذجية لقصص المعجزات في الأناجيل الإزائية: شخص ما لديه حاجة، هو أو مَن ينوب عنه يعتمد على يسوع للمساعدة، ويستمرون في الاعتماد على الرغم من الصعوبة (بما في ذلك، في بعض الأحيان، الأدلة المضادة التي تلغي-الاعتقاد)، يدرك يسوع إيمانهم [*pístis*] ويقوم بمعجزة ما ويستجيبون هم أو غيرهم. يمكن قراءة عدد من هذه القصص بطريقة مماثلة، مثل قصة بارتيماوس، والد الابن الممسوس بالشيطان، والمرأة المصابة بالنزف.

من خلال السماح بالحالات المعرفية الإيجابية المتوافقة مع الكون في شك، فإنّ الاعتماد المرن يجعل الجمع بين الإيمان [*pístis*] والشك الذي تظهره هذه

الشخصيات في الأناجيل الإزائية مفهومًا. وكذلك يجعل ما يظهره تلامذة يسوع من "إيمان قليل"، وهو ما يدل على الشك، مفهومًا[18].

2.4.7 الإيمان [*Emunāh*] في النصوص العبرية

يشير جذر كلمة *emunāh*' إلى القوة في الطاعة وفي الإيمان، بحسب تصريف صيغة فعلها "*aman*'". غالبًا ما تُفسَّر صيغة الفعل الخاملة أو المتأثرة [niphal]، *ne'ěmān*، بـ "يكون طائعًا" أو "يتحمَّل"، وعندما تُطبَّق على الأشخاص، "موثوق، راسخ"[19]. في المقابل، فإنّ صيغة الفعل الفعالة أو المؤثِّرة [hiphil]، *he'emin*، تُعبِّر عن الفعل، "يُثبِّت بقوة في/على شيء ما، يُمسِك بقوة" و"تُستعمل بشكل خاص مع الشخص أو كلمته: يبني بقوة على شخص ما، أو يَعتمِد على كلمته"[20]. ومن المثير للاهتمام أنّ الفعل المؤثر يميِّز استجابة إبراهيم النموذجية للرب: «فآمَنَ بالرَّبِّ فحسِبه له بِرًّا» (تكوين 15: 6). إذا نظرنا إلى قصة إبراهيم، يمكن أن نقف على رؤية أفضل لطبيعة *emunāh*' التي عُرف بها "أبو الإيمان"*.

تبدأ قصة إبراهيم عندما زاره الرب وأمَرَه أن يترك عائلته ووطنه ووعده أن

---

(18) للاطلاع على المزيد حول الإيمان والشك في الأناجيل الإزائية والمواد الكتابية الأخرى، انظر:
Howard-Snyder (2017a), McKaughan and Howard-Snyder (in press b), Morgan (2015), and Schliesser (2022).

(19) Brown et al. (1977: 52-53); Moberly (1997: 427-433); Jepsen (1977: 322-323).

(20) Barton ÂFaith in the Hebrew BibleÂ (unpublished: 4), content incorporated into Barton, J. (2022), Translating the Bible, London: Penguin; Healey (1992: 745); Jepsen (1977: 322-323). Cf. Brown et al. (1977); Clines (1993).

(*) المترجم: تعني نسبة فعل سلبي أو خامل (= niphal) إلى الفعل في العبرية أنّ الفاعل تأثر به ولم يكن سببًا فيه، أي، لم يكن هو الفاعل له بالمعنى الكامل على عكس ما نجده في نسبة الفعل الفعال أو المؤثر (= hiphil). كأنّ كلمة "*emunāh*'" لها معنيان عند المؤلف أحدهما خامل نلمسه عند العبيد المطيعين المخلصين والآخر فعال نلمسه عند العباد المؤمنين لا سيما في مجاهدتهم الشكوك التي تعتري إيمانهم ولكنهم يتغلبون عليها بالإبقاء على الإيمان واتمام المهمة.

يجعل منه أمة عظيمة تُبارك العالم (التكوين 12). مع أنّ التطور السردي لقصته يظهره يعتمد على الرب للوفاء بوعده، إلا أنه يبدو أحيانًا أنه لا يعتمد على الرب بقدر ما يجب عليه، ما يشير إلى أنه ثمة في الخلفية شك ما حول ما إذا كان الرب سيفي بوعده. يمكن القول إنّ هذا التوتر بين الاعتماد الذي يدعو الربُ إبراهيمَ إليه والشك الذي يعتري إبراهيمَ في الاعتماد على الرب هو ما يقود السردية. وبوضوح لافت، يسلّط هذا التوتر الضوء على النواحي التي يرتبك فيها إبراهيم في اعتماده على الرب، نواحٍ مرتبطة بالشك إزاء هل سيحفظ الرب الوعد، خلال عقود من انتظاره أن يفي به[21].

منذ البداية، عندما دعا الله إبراهيم، احتاط إبراهيم، الذي كان يبلغ من العمر خمسة وسبعين عامًا وقد تجاوز ذروة شبابه بكثير، لرهاناته. يقول الرب، "اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض التي أريك"، لكن إبراهيم يأخذ معه بعض الأقارب، لا سيما ابن أخيه الأصغر منه كثيرًا لوط، على أمل أن يلد لوط وريثًا في حالة إذا لم يكن إبراهيم الطاعن في السن على مستوى تلك المهمة (12: 1، 4-5).

زيادة على ذلك، مباشرة قبل مدح إبراهيم على "إيمانه" بالرب (15: 6) ومباشرة بعده، أعرب عن شكه. إذ تذمّر قائلاً: "لم تعطني نسلا"، ويطلب تأكيد الوعد: "أيها السيد الرب، بماذا أعلم أني أرثها [الأرض]؟" (15: 2-3، 8). تربط السردية بوضوح اعتبار إبراهيم أليعازر وريثًا له باستمرار عدم إنجابه وعدم اطمئنانه لطمأنة الرب له بأنه سيحفظ الوعد (15: 1-3). وبعد الثناء على إيمان إبراهيم، "إذا رعبة مظلمة عميقة واقعة عليه"، محفِّزة لمزيد من التطمينات من الرب (15: 12-16). ولو خلا قلب المرء من الشك لم يحتج إلى التطمين.

زيادة على ذلك، واجه كل من إبراهيم وسارة صعوبةً في الاعتقاد بأنّ الوريث

(21) راجع: Stump (2012); Pace and McKaughan (2022).

سيكون من رحمها، وصعوبةً في الاعتماد على الرب ليفي بوعده بهذه الطريقة. ولهذا السبب اتخذ إبراهيم هاجر جارية له، التي ولدت إسماعيل عندما كان إبراهيم، كما تؤكد الرواية، في السادسة والثمانين من عمره (16: 1-4، 15). وإنجاب إسماعيل أيضا يدل على الشك.

كذلك، أخبر إبراهيم القادة الأجانب مرتين أنّ سارة هي أخته وليست زوجه، مرة قبل وعد الله المحدد (تكوين 17) بأنّ سارة ستلد ابناً، إسحاق، وأنه سيكون الوريث وأخرى بعده (12: 10- 20؛ 20: 1-18). في كل حالة، فإنّ مدى اعتماد إبراهيم على الرب لحمايتها قد تعرّض للخطر إلى حد ما بسبب تردده؛ فيدبّر خطته الخاصة لحمايتها (20: 11). وكما يقول والتر بروغمان: "حتى هذا الرمز النموذجي للإيمان كان يميل إلى تشكيل مستقبل بديل فوري من صنعه"[22]. وبالمثل، فإنّ إعداد خططه الخاصة يدل على الشك.

أيضًا، فإنّ ضحك إبراهيم - رداً على وعد الرب بأنّ سارة ستلد وريثًا لهما - يعبِّر عن شك جدّي، وربما يصل إلى حد الإنكار: "فسقط إبراهيم على وجهه وضحك، وقال في قلبه: 'هل يُولَد لابنِ مئة سنة؟ وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة؟'" (17: 17). وتضحك سارة أيضًا (18: 11-15). وبعد عدة انعطافات تُطيل تحقيق الوعد، يُعطى الوريث اسمًا يُخلِّد ذكرى ذلك الضحك: "كل من سمع يضحك لي" (21: 6). يُذكِّر اسم إسحاق جمهور السردية بأنه لا يوجد شيء "مستحيل على الرب" ولكن ليس لأنه لم يكن للشك محل (18: 14). في النهاية، كما تُعبّر سارة ببلاغة: "مَنْ قال لإبراهيم: سارة تُرضِع بنين؟ حتى ولدتُ له ابنًا في شيخوخته" (21: 7). نعم فعلاً؛ من كان سيقول ذلك؟ مرة أخرى: تُظهر القصة شكًّا.

وأخيراً، يتعرّض اعتماد إبراهيم على الرب لأجل حفظ الوعد لامتحان حاسم

(22) Brueggemann (1986a: 148).

(تكوين 22). يصدر الرب أمرًا من شأنه فيما يبدو أن يدمِّر أساس أي تحقيق للوعد: "خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق واذهب إلى أرض المُريًّا وأصْعِدْه هناك مُحْرَقَة على أحد الجبال الذي أقول لك" (22: 2). سواء كانت ثقة إبراهيم بالرب في هذه المرحلة هي أقصى حد نظرًا لتاريخهما معًا - أم لم تكن كذلك، وهو مع ذلك مصمم على طاعة الرب وعدم الامتناع عن أي شيء على الرغم من عبثية الأمر الواضحة - فإنّ ميل إبراهيم إلى الاعتماد على الرب، على الرغم من المرات الكثيرة من الشك، جعلت إيمانه بالرب كاملاً. فيرفع السكين.

إذا كانت قصة إبراهيم لها أي دلالة، فإنّ *emunāh*' تُمكِّن الناس من الاستمرار في الاعتماد على الرب على الرغم من شكوكهم حول هل سيفي الرب بوعده، بشرط أن يفترضوا دون اعتقاد أنه سيفعل ذلك، من بين كثير من الاحتمالات الأخرى. يلخِّص برنهارد أندرسون هذا الحال على نحو حسن: "كان الإيمان في العهد القديم هو الاعتماد الراسخ على الرب وسط حالات من انعدام اليقين والأمان في الحياة"[23].

يجعل الاعتماد المرن الجمعَ بين الإيمان والشك الذي تسمح به مفردة *emunāh*' في الكتب المقدّسة العبرية مفهومًا، كما يتضح ذلك في قصة إبراهيم[24].

3.4.7 نماذج عن الإيمان بالله

أحيانًا يعتري الشك مَن هم نماذج للإيمان بالله. وفي هذا الإطار، لنأخذ بعين الاعتبار يسوع والأم تريزا.

يقدّم إنجيل مرقس يسوع كنموذج يحتذى به، وعلى ذلك، ينبغي لنا أن نتوقع من يسوع أن يقدّم نموذجًا عن شيء مهم مثل الإيمان، ولا سيما في مجاهدة

---

(23) Anderson (1999: 3)، التأكيد ليس في الأصل.

(24) للاطلاع على المزيد حول هذا المكون من بيانات-الإيمان، انظر McKaughan and Howard-Synder (in press b).

الشك، تلك التجربة البشرية المشتركة. وهذا نجده في علاقاته مع [حواريه] الاثني عشر، ولكن بشكل خاص في علاقته مع الرب، في جثسيماني وعلى جلجثة[25].

في [ضيعة] جثسيماني، يُظهر مرقس ميلَ يسوع إلى الاعتماد على الرب عندما يتصالح مع كيف أنّ إعدامه سيخدم الطريقة الجديدة التي سيتأسس بها حكم الله من خلاله. يخبرنا مرقس أنه، بعد أن أخذ بطرس ويعقوب ويوحنا بعيدًا عن الآخرين في الضيعة، أصبح "مكتئبًا ومضطربًا" من ترقّب الطريقة التي تضمنته بها مقاصد الرب، لدرجة أنه "حزن حزنًا شديدًا، حتى الموت" (14: 34). وبعد أن ابتعد عنهم قليلًا ليصلي، وخرَّ على الأرض، متوسلاً إلى الرب أن يجد طريقة أخرى، قائلًا: "يا أبًا الآب، كل شيء مستطاع لك. فأجِزْ عني هذه الكأس". من المؤكد أنّ ثمة رعبًا هنا ولكن من المقبول أن يكون هناك شك أيضًا: شك في حكمة الرب وشك فيما تستلزمه مقاصد الرب وشك في دوره في تحقيقها. ومع ذلك، يميل يسوع إلى إيمانه بحكمة الرب ومقاصده، وبذلك، يتغلّب على رعبه وشكه ويقرر أن ينجز مشيئة الرب مهما كان الأمر: "ولكن ليكن ما لا أريد أنا بل ما تريد أنت" (14: 36). على نحو لافت يجد تلاميذه نيامًا، وبعد أن انتهرهم، عاد ليصلي وحده حيث "قال الكلام عينه". من الواضح أنّ مجاهدة يسوع من أجل الاستمرار في الاعتماد على الرب رغم خوفه وشكه لم تكن شديدة فحسب بل كانت متكررة أيضًا.

على الجلجثة، حيث صُلِب يسوع، يقول مرقس أنه مع اقتراب النهاية، "في الساعة الثالثة"، صرخَ يسوع: "إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟" (15: 34). في عالم إنجيل مرقس، كان لدى يسوع علاقة واضحة وواعية من الإيمان والطاعة المشتركين مع الرب، قوله "أبا الآب" (14: 36). وهنا على الصليب، توقَّعَ يسوع أن يكون

---

(25) Blcak (2011: 296); Rhoads (2004: 53-54). للاطلاع على معالجة شاملة للمسيح بوصفه نموذجًا للإيمان، انظر Tuggy (2017).

الرب حاضراً أمامه في ساعة حاجته - ولكنّ توقّعه تحطّم. ثمة شعور بالخيانة هنا، ولكن هناك أيضًا شك، "تأرجُح على الحافة بين خيبة الأمل والإيمان"، كما يُعبّر الأب جون نيوهاوس عن ذلك، شك في رعاية الرب له وطاعته له[26]. ومع ذلك، يقدّم مرقس يسوعَ كنموذج للإيمان. في قيامه بذلك، يبدو أنّ مرقس يقول: "انظر. هذا هو شكل الإيمان بالرب في مثل هذه الظروف. أنت تعتمد على الرب - لتجري الحكمة والرعاية والطاعة والمحبة - وتستمر في القيام بذلك، على الرغم من عدم قدرتك على الفهم وشعورك بالخيانة والشك الناجم عن موقفك".

والآن بالانتقال إلى الأم تريزا. في عام 1942، بعد ما اعتبرته دعوة من الرب، قطعت نذرًا خاصًا بأن تقدّم نفسها وحياتها بالكامل له، مهما كان الأمر، وأن تخدمه عند أفقر الفقراء. ما لم تتوقعه في ذلك الوقت هو أنّ عبارة "مهما كان الأمر" في نذرها ستتضمن خمسة عقود من الفراغ العلائقي والشك الشديد. يبدو من كتاباتها الخاصة أنها لم تشعر بغياب الرب خلال تلك الفترة فحسب، بل اختبرت أيضًا شكًّا من نوع ودرجة لا يتوافق مع الاعتقاد. كتبت: "لم يكن هناك أحد يستجيب لصلواتي: كثير من الأسئلة غير المجاب عنها تعيش في داخلي - أخشى كشفها - بسبب تهمة التجديف- . إذا كان ثمة إله، فرجائي منه أن يسامحني"[27]. وكتبتْ لاحقًا:

في قرارة نفسي لم يفارقني ذلك الشعور بألم الخسارة الفظيع -أنّ الرب لا يريدني - أنّ الرب لم يكن هو الرب - أنّ الرب ليس موجودًا حقًا (يا يسوع، أرجوك اغفر لي كفري - لقد طُلب مني أن أكتب كل شيء). تلك الظلمة التي تحيط بي من كل جانب - لا أستطيع أن أسمو بنفسي إلى الرب - ما من نور ولا إلهام ولج إلى نفسي- . أتحدث عن محبة النفوس - عن المحبة الرقيقة للرب - تمرّ الكلمات عبر كلماتي [من شفتي] - وأنا أشتاق بشوق عميق إلى تصديقها- . ماذا

(26) Neuhaus (2000: 232).

(27) Mother Teresa (2007: 187).

أعمل؟ إذا لم يكن هناك إله - فلا يمكن أن تكون هناك نفس- . إذا لم تكن هناك نفس، فيسوع - أنت أيضًا لست حقيقة[28].

لم يكن هذا حدثًا يحدث لمرة واحدة فحسب. لقد كان "رفيقها في السفر" طوال فترة بلوغها تقريبًا؛ ومع ذلك، "استمرت في طريقها"[29].

كيف لنا أن نفهم هذا؟ على النقيض من تقييمها السابق لنفسها بأنها فقدت إيمانها، ومن خلال التوجيه الروحي الحساس والبصير، توصّلت لاحقًا إلى فهم مختلف، وصفته بست كلمات قصيرة: "أن تعيش بالإيمان ولكن لا تعتقد"[30]. ليس من الصعب أن نرى هنا شخصًا يعاني من شك يلغي-الاعتقاد - وهو أمر مفهوم تمامًا بالنظر إلى علاقتها الحميمة مع الألم والمرض، والموت والمعاناة - ومع ذلك، من المقبول أيضًا أن نرى شخصًا مصممًا على الاعتماد على يسوع ليفي بوعده بوصفه إلهه، شخصًا ربما يتصرّف بناءً على افتراض عديم الاعتقاد، أو ربما حتى تصديق منخفض للغاية، بأنّ القصة المسيحية الأساسية صحيحة، وهكذا، تحافظ على نذرها بخدمته عند أفقر الفقراء[31].

يساعدنا الاعتماد المرن في فهم مَن يُحتذى بهم من المؤمنين بالرب الذين يستمرون في الاعتماد عليه على الرغم من الشك الذي يلغي-الاعتقاد إزاء محبته ومقاصده وبِرّه - وحتى وجوده.

4.4.7 أهل الإيمان اليوم

يعتلج أهل الإيمان اليوم الشك من بين أمور أخرى. هناك ثلاث حقائق تُشير إلى ذلك.

(28) المصدر السابق: 192-193.

(29) المصدر السابق: 157، 326، 336.

(30) المصدر السابق: (2007)، قارن 187 و193 مع 248.

(31) للاطلاع على المزيد حول الأم تريزا بوصفها نموذجًا لإيمان تتوسطه الشكوك، انظر McKaughan (2018).

الأولى، هناك خبرتك الخاصة بوصفك شخصًا مؤمنًا (إذا كنت كذلك)، وكذلك خبرة أولئك الذين تعرفهم شخصيًا. ألم تختبر أنت، أو أي شخص تعرفه، الشك، أو حتى الشك الذي يلغي-الاعتقاد، في مرحلة ما من مسيرتك/مسيرتهم كأشخاص مؤمنين؟ لقد اختبرنا ذلك، كما اختبر ذلك كثير ممن شاركوا قصصهم معنا. ومع ذلك، ها نحن مستمرون في الاعتماد على الله بطرق متنوعة، على الرغم من شكّنا الماضي و/أو الراهن.

الثانية، هناك خبرة الأشخاص المؤمنين الذين لا تعرفهم شخصيًا ولكن يمكنك الوصول إلى خبرتهم من خلال مصادر أخرى. على سبيل المثال، أفاد كثير من الزعماء الدينيين أنّ أهل الإيمان الذين أطاعوهم اختبروا أحيانًا شكًا شديدًا. كل ما عليك هو سؤالهم. إذ أفاد أحد القساوسة الذين نعرفهم أنه، في المتوسط، طوال عشرين عامًا من العمل في كثير من الكنائس، كان هناك شخصان يطلبان مشورة تتعلق بالشك في الأسبوع. وفي رحلة إلى الأردن عام 2018، تحدثنا عن الإيمان والشك أمام ستين أستاذًا وطالبًا، وتساءلنا بصوت عالٍ عما إذا كان المؤمنون المسلمون اختبروا شكًا شديدًا، كما اختبر المؤمنون المسيحيون أحيانًا. كانت الإجابة مذهلة. قدّر الطلاب أنّ ثلث أقرانهم اختبروا شكًا يلغي-الاعتقاد حول وجود الله، من بين أشياء أخرى[32]. وتحدّث إلينا مؤخرًا حبر أرثوذكسي عن الكثير من المصلين المتدينين الذين اختبروا شيئًا مماثلاً[33]. أو طالِع العشرات من كتب المساعدة الذاتية التي يمكن البحث عنها بسهولة عبر جوجل والتي تتناول المسيحيين المتشككين، التي لم يكن لِيُكتَب أي منها إلا إذا كان جمهورها المستهدَف قد اختبرَ شكًا شديدًا. في عيّنة غير علمية، أجرى الطلاب في ندوتنا الجامعية الأخيرة مقابلات مع 20 بروتستانتيًا إنجيليًا بالغًا. من بين هؤلاء، أجاب

(32) للاطلاع على نتائج مماثلة، انظر Chouhoud (2018). وحول الإيمان بالله والشك من منظور إسلامي، انظر Aijaz (2018).

(33) حول الإيمان بالله والشك من منظور يهودي أورثودوكسي، انظر lebens (2020).

18 شخصًا بـ "نعم" عن السؤال التالي: "في الوقت الذي كنت فيه شخصًا مؤمنًا، هل ساورك شك فيما إذا كان الرب سيحقق ما آمنت به لأجله؟"، في حين أجاب 17 شخصًا بـ "نعم" عن سؤال "في الوقت الذي كنت فيه شخصًا مؤمنًا، هل شككت يومًا في خيرية الرب أو بِرّه أو حتى وجوده؟"، واستمروا في وصف خبراتهم بالتفصيل.

الثالثة، بعيدًا عن الأدلة القصصية من هذا القبيل، تكشف الأبحاث النفسية حول الصراع الديني والتكوين الروحي أنّ أهل الإيمان يعتلجهم الشك في بعض الأحيان. من الواضح أنّ الكون شخصًا مؤمنًا ينطوي على علاقة إيجابية ملحوظة مع مشاعر الشك في وقت ما - سواء كانت خفيفة أو معتدلة أو شديدة - حول محبة الله وعدله ووجوده، إلى جانب الكثير من الصراعات الدينية الأخرى[34]. يكتب كينيث بارجمنت وجولي إكسلاين:

> إذا كانت الإحصائيات تشكّل أي دليل، فإننا سنبقى نعيش في عصر الشك. في عيّنتنا الكبيرة من البالغين (Exline, Pargament, & Grubbs 2014)، اختبرَ 45.4% منهم مستوًى معيّنًا من الصراعات الدينية أو الروحانية المرتبطة بالشك خلال الأسابيع القليلة الماضية.... ومن بين المرضى المصابين بالسرطان المتقدّم، أبلغ 20.0% منهم عن مستوى معيّن من الشك في إيمانهم بالله (Winkelman et al. 2011). وكشفت دراسة استقصائية عن المراهقين المسيحيين في المدارس الثانوية أنّ 77.0% منهم لديهم حاليًا بعض الشكوك حول الدين. (Kooistra 1990)[35].
>
> كشفت إحدى الدراسات أنّ 90% من الأمهات اللاتي أنجبن طفلاً يعاني من إعاقة ذهنية عميقة عبّرن عن بعض الشكوك حول وجود الله (Childs 1985). في دراسة أجرت مقابلات مع الناجين من انتحار أحد أحبائهم، أعرب

---

(34) راجع Pragament and Exline (2022).

(35) المصدر السابق: 215.

أغلبهم (ومعظمهم من المؤمنين المتدينين وقت الانتحار) عن أسئلة عميقة حول إيمانهم. (Dransart 2018)[36]

زيادة على ذلك، تُميِّز النظرية الأكثر تأثيرًا في علم النفس التطوري للدين، وهي نظرية جيمس فاولر حول مراحل الإيمان - التي استندت في البداية إلى مقابلات مع 600 شخص من المؤمنين، وكثير غيرهم منذ ذلك الحين - الاستمرار في الاعتماد على الرب في مواجهة التحديات، بما في ذلك الشك الشديد، كطقس عبور للإيمان "الناضج" في مرحلة ما بعد المراهقة[37]. إضافة إلى ذلك، ما زالت هذه الفِرق البحثية في نمو مستمر، وتعرض نتائج مماثلة[38].

يجعل الاعتماد المرن الشك الذي يختبره أهل الإيمان اليوم مفهومًا، بما في ذلك الشك الذي يلغي-الاعتقاد.

في ضوء بيانات-الإيمان المقدّمة هنا، من الجيد أن تراعي نظريتنا في الإيمان الشك الشديد. ولكن ماذا عن النظريات الأخرى؟ هل يمكنها أن تساعد في فهم بيانات-الإيمان هاته؟ نركّز هنا على إحدى النظريات المؤثرة حول الإيمان، وهي نظرية توما الأكويني.

وفقًا للأكويني، إنّ موضوع الإيمان هو الرب، ولكن نظرًا لعدم وجود إدراك مباشر للرب، فإنّ موضوع الإيمان، على التحقيق، هو قضايا عن الرب، مثل قضية أنّ الرب موجود أو قضية أنّ يسوع هو الرب المتجسّد[39]. الإيمان إذن هو فعل الموافقة الفكرية على هذه القضايا المتعلقة بالرب[40]. يسمّي كثير من الشرّاح فعل الموافقة الفكرية هذا "اعتقادًا" (*credere*)؛ ونحن سنقتدي بهم. يقول الأكويني، على نحو جلي، إنّ الإيمان يشترك في سمات مهمة مع كل من (1) المعرفة عالية-

---

(36) المصدر السابق: 217.

(37) Fowler (1981); Seel (2012).

(38) انظر الأعمال المستشهد بها في (Pargament and Exline (2022, Ch. 10.

(39) Aquinas (1265-74/1981), II-II. q.1. a.1-2.

(40) Aquinas (1265-74/1981), II-II. q.2. a.9 40.

الدرجة (*scientia*)، مثل معرفة عالِم الرياضيات بالمبادئ الأولى ومعرفته بالمبرهنات القائمة على الإثباتات من تلك المبادئ، و(2) ما تكون مجرّد آراء أو ظنون أو شكوك (opinione, suspicione et dubitatione)، مثل مجرّد رأينا بأنّ مستشاري ترامب تواطؤوا مع أصحاب نظرية المؤامرة والقوميين البيض للقيام بعصيان في 6 يناير 2021؛ ومجرّد ظننا أنّ هناك حياة واعية خارج كوكب الأرض؛ ومجرّد كوننا في شك بشأن ما إذا كان عدد أشجار تنوب دوغلاس في حديقة بحيرة بادن الحكومية زوجيًا. وعلى غرار المعرفة عالية-الدرجة، يتطلب الإيمان الاعتقادَ بيقين نفسي، وعلى ذلك، ليس هناك شك، وهي وجهة نظر ردَّدَتها، من بين آخرين، الموسوعة الكاثوليكية: "الشك لا يمكن أن يتعايش مع الإيمان...؛ الشك والإيمان يستبعد بعضهما بعضًا"[41]. وعلى غرار ما يكون مجرّد رأي أو ظن أو شك، إنّ دليل الإيمان غير كاف للاعتقاد باليقين الذي تتضمنه المعرفة عالية-الدرجة، وذلك من ناحيتين. الأولى، من غير الكافي سببيًا دفع عقل شخص ما إلى الاعتقاد بيقين لأنّ دليل الإيمان لا يكفي إلا لدفع عقله إلى مجرّد الرأي أو الظن أو الشك[42]. الثانية: من غير الكافي عقلانيًا الاعتقاد بيقين، لأنّ دليل الإيمان لا يكفي إلا لتقديم ما يكون مجرّد رأي أو ظن أو شك عقلاني وليس اعتقادًا. ومع ذلك، يمكن لأي شخص أن يؤمن بأنّ قضية ما عن الرب صادقة لأنه قد يكون منجذبًا للغاية إلى كونها صادقة لدرجة أنّ إرادته تدفع عقله إلى الاعتقاد بأنها صادقة بيقين على الرغم من أنّ عقله وحده لا يمكن أن يدفعه الدليل إلى الاعتقاد بذلك[43]. وعلى هذا النحو يكون الإيمان، كما يقول الأكويني: الاعتقاد بقضية ما عن الرب بيقين، بناءً على أدلة غير كافية، بوساطة فعل الإرادة، بسبب الانجذاب إلى كونها صادقة[44].

---

(41) Sharpe (1909)

(42) Aquinas (1265-74/1981), II-II. q.4. a.1

(43) Aquinas (1265-74/1981), II-II q.1 a.4; cf. Aquinas (1256-59/1951-54), q.14, a.2.

(44) للاطلاع على مزيد من التقييم لرؤية توما الأكويني عن الإيمان، انظر Howard-Synder and McKaughan (2020).

من الواضح بما فيه الكفاية، أنّ نظرية الإيمان عند الأكويني، بسبب شرط اليقين فيها، لا يمكنها أن تفهم بيانات-الإيمان التي قدّمناها هنا: (1) *pístis* في الأناجيل الإزائية، (2) *emunāh’* في الكتب العبرية، (3) نماذج عن الإيمان بالله، و(4) خبرة أهل الإيمان اليوم.

5.7 حجج صراع-الإيمان-مع-العقل المنقَّحة

بناءً على الاعتماد المرن، إنّ الافتراض الحاسم خاطئ: الإيمان بالله لا يتطلّب اعتقاد أنّ الله موجود. ومع ذلك، يمكن تنقيح حجتي صراع-الإيمان-مع-العقل لإزالة هذا العيب. سنتعامل مع كل حجة على حدة:

إليك التنقيح الأول:

الحجة 1، منقَّحة

1. يستوجب الإيمانُ بالله دومًا، أو على الأقل في بعض الأحيان، الكون في حالة معرفية إيجابية تجاه وجود الله بناءً على أدلة غير كافية.
2. لا يستوجب العقلُ أبدًا الكون في حالة معرفية إيجابية تجاه أي شيء بناءً على أدلة غير كافية.
3. لذا، يستوجب الإيمان بالله والعقل أمورًا غير متوافقة - وفي هذه الحالة يتعارضان.

ثمة ملاحظتان. الأولى، بناءً على الاعتماد المرن، إنّ مجموعة واسعة من الحالات المعرفية الإيجابية - سواء الحالات غير العقائدية أو الاعتقاد بمجموعة واسعة من القضايا الأضعف فيما يخصّ وجود الله - قد تشكّل جزئيًا الإيمان بالله. كثير من هذه يتطلّب أدلة أقل بكثير من الاعتقاد بالمحتوى نفسه. إنّ إدراك هذه الاحتمالات يمنحنا سببًا وجيهًا لإنكار المقدّمة الأولى. وعلى أية حال، فإنّ الدفاع الصحيح عنها سيتطلّب دليلًا حاسمًا ضد وجود الله. الثانية، ينكر بعض الإبستمولوجيين المقدّمة الثانية لأنه، وفقًا نظريتهم عن العقلانية، يمكن أن تكون في حالة معرفية

إيجابية عقلانية تجاه بعض القضايا حتى لو لم يكن لديك أدلة كافية عليها[45].

إليك التنقيح الثاني:

الحجة الثانية منقّحة

1. يستوجب الإيمان بالله الكون في حالة معرفية إيجابية تجاه وجود الله.
2. أي حالة معرفية إيجابية تجاه وجود الله هي لاعقلانية [irrational].
3. لذا، الإيمان بالله لاعقلاني - وفي هذه الحالة يتعارض الإيمان بالله مع العقل.

الصعوبة هنا واضحة: إنها مهمة صعبة إثبات أنّ كل حالة معرفية إيجابية تجاه وجود الله قد ينطوي عليها الإيمان بالله هي حالة لاعقلانية. إليك سبب ذلك.

يمكن تطبيق التقييم العقلاني على أفكارنا وأفعالنا ورغباتنا؛ العقلانية المعرفية والعملية والرغبوية على التوالي. من الواضح أنّ العقلانية المعرفية هي محل خلاف في هذه الحجج. يمكن تقييم العقلانية المعرفية للحالات المعرفية الإيجابية لشخص ما من منظور الشخص الأول الخاص به أو من منظور الشخص الثالث. تكون حالاتنا المعرفية الإيجابية عقلانية معرفيًا من منظور الشخص الثالث تقريبًا عندما تتلاءم في الواقع مع الأدلة الكلية عندنا، بما في ذلك خبرتنا، و/أو عندما تكون في الواقع ناتجة بوساطة قدرات معرفية موثوقة. وتكون عقلانية معرفيًا من منظور الشخص الأول تقريبًا عندما تبدو لنا، عند التفكّر، أنها تتلاءم مع أدلتنا و/أو تبدو لنا، عند التفكّر، أنها نتجت بوساطة قدرات معرفية موثوقة. والآن، لاحظ الغموض في المقدّمة 2 من الحجة 2 المنقَّحة. قد تعني أنّ

(2أ) كل حالة معرفية إيجابية تجاه وجود الله امتلكها أي أحد لا تبدو لهم، عند التفكّر، أنها تلائم أدلتهم و/أو لا تبدو لهم، عند التفكّر، أنها نتجت بوساطة قدرات موثوقة مكرَّسة-للرب لتكوين-حالة-معرفية-إيجابية،

(45) على سبيل المثال، انظر مقالات جيسون بير، ومايكل بيرغمان، وكيث ديروز، وألفين غولدمان، وجون غريكو في (2011) Dougherty.

أو قد تعني أنّ

(2ب) كل حالة معرفية إيجابية تجاه وجود الله امتلكها أي أحد تخفق في الواقع في ملاءمة أدلتهم و/أو لم تُنتَج في الواقع بوساطة قدرات موثوقة مكرَّسة-للرب لتكوين-حالة-معرفية-إيجابية.

إنّ (2أ) خاطئة. إذ كثير من أهل الإيمان هم في حالة معرفية إيجابية تجاه وجود الله ويبدو لهم، عند التفكّر، أنها تتلاءم مع أدلتهم و/أو أنها نتجت بوساطة قدرات موثوقة مكرِّسة-للرب لتكوين-حالة-معرفية-إيجابية.

أما بالنسبة إلى (2ب)، سواء كانت الحالة المعرفية الإيجابية لشخص ما تجاه وجود الله تُخفق في الواقع في ملاءمة أدلتهم و/أو لم تُنتَج في الواقع بوساطة قدرات موثوقة مكرِّسة-للرب لتكوين حالة معرفية إيجابية فهذا يعتمد على (1) ماهية الحالة، (2) هل أدلتهم الكلّيّة تتلاءم في الواقع مع الحالة، و/أو (3) هل تلك الحالة نتجت في الواقع بوساطة قدرات موثوقة مكرَّسة-للرب لتكوين-حالة-معرفية-إيجابية. دعونا نضع جانبًا النقطة (3) من باب الإيجاز، على الرغم من أننا نتوقع أنها لن تكون مهمة سهلة إثبات أنه لم تُنتَج في الواقع أي حالة معرفية إيجابية لأي شخص مؤمن بوساطة قدرات موثوقة مكرَّسة-للرب لتكوين-حالة-معرفية-إيجابية. أما بالنسبة إلى (1)، دعونا نركّز في البداية على الافتراض عديم الاعتقاد أنّ الله موجود، وذلك من أجل التوضيح. وبالنسبة إلى (2)، لاحظ أنّ (2ب) تشير ضمنًا إلى أنّ الدليل الكلّي لكل شخص مؤمن لا يتلاءم في الواقع مع الافتراض عديم الاعتقاد بأنّ الله موجود. ولكن هل هذا التلميح صحيح؟

في هذا الصدد، تذكّر الكابتن المدافع. إذ تمامًا مثلما أنّ الدليل المطلوب له لكي يكون عقلانيًا في الافتراض عديم-الاعتقاد بأنّ اللاعب الموجَّه طلبَ الاندفاع أقل بكثير من الدليل المطلوب لكي يعتقد عقلانيًا أنه كان في الواقع هو المراد، كذلك إنّ الدليل المطلوب لكي يكون الشخص المؤمن عقلانيًا في الافتراض عديم-الاعتقاد بأنّ الله موجود أقل بكثير من الدليل المطلوب له للاعتقاد بذلك عقلانيًا. وذلك لأنّ الافتراض عديم-الاعتقاد بأنّ قضية ما يتضمن الكون في شك تجاهها،

والدليل المطلوب للكون في شكٍّ من شيء ما عقلانيًا أقل بكثير من الدليل المطلوب للاعتقاد به عقلانيًا. لذلك، يجب على أولئك الذين يؤكدون (2ب) أن يجادلوا بأنّ الأدلة الكلّية على وجود الله هي في الواقع أسوأ مما هو مطلوب من الشخص المؤمن للكون في شك منه عقلانيًا. والشيء نفسه ينطبق على الشخص المؤمن الذي يعتقد بقضايا أضعف؛ على سبيل المثال، يبدو إيمان وينرايت " بالنسبة لي، بشكل عام، معقولاً أكثر من بدائله "، من بين الخيارات الأخرى. نحن لا نعرف أي حجج جيدة تدافع عن هذه الاستنتاجات.

ومع ذلك، فإنّ أولئك الذين يدافعون عن (2ب) قد يحتاجون إلى الدفاع عن ادعاء أكثر تحاملاً. ففي حين أنّ الاعتماد المرن لا يسمح بالإنكار كحالة معرفية إيجابية، فإنه يسمح بالتصديق. زيادة على ذلك، فإنه يترك المجال مفتوحًا للمناقشة بخصوص إلى أي مدى يجب أن ينخفض تصديق المرء قبل أن يجلب معه الإنكار. بحكم الاتفاق العام، يجلب التصديق الصفري معه الإنكار. ولكن، يمكن القول، إنّ أي تصديق غير صفري بـ القضية ق التي لا تعتبرها مهمَلة لا يلزم أن يجلب معه الإنكار، خاصة إذا كنت غير مستعد لتأكيد نفي-ق وترفض التنصّل من ق. إذا كان هذا صحيحًا، كما تستلزم نظريات الإيمان لكل من لارا بوتشاك وجوناثان كفانفيغ وريتشارد سوينبيرن، فقد يمتلك الشخص المؤمن إيمانًا بالله مع تخصيصه تصديق منخفض-للغاية-ولكن-غير صفري بأنّ الله موجود، وهكذا أولئك الذين سيؤكدون (2ب) يجب أن يجادلوا بأنّ الدليل الكلّي على وجود الله هو في الواقع أسوأ مما هو مطلوب من الشخص المؤمن لكي يكون عقلانيًا معرفيًا في تخصيصه تصديق منخفض-للغاية-ولكن-غير صفري بأنّ الله موجود[46]. لم ينجح أحد نعرفه في هذا الصدد.

كما قلنا في البداية، الإيمان بالله يتعارض مع العقل - أو هكذا قيل لنا. ولكن، بحسب ما يظهر لنا، لا يوجد شيء في طبيعة الإيمان أو العقل نفسيهما

(46) Buchak (2012), Kvanvig (2018), Swinburne (2005); cf. McKaughan (2016).

يولّد أي صعوبة خاصة، صعوبة تتجاوز تلك الخاصة بتمييز الأسباب التي لديك لاتخاذ موقف إيجابي تجاه وجود الله. بصراحة، يذهلنا عدد المرات الذي تؤكد فيه السجالات حول مشكلة الإيمان والعقل الافتراضات الخاطئة حول ما يستلزمه الإيمان بالله من أنه، على سبيل المثال، يستلزم اعتقاد أنّ الله موجود بناءً على أدلة غير كافية، أو حتى أنه يستلزم الاعتقاد بأنّ الله موجود من الأساس. ربما سنكون جميعًا في وضع أفضل لتقدير التحديات التي تنطوي عليها المجادلة المقْنِعة بأنّ الإيمان بالله يتعارض مع العقل بمجرّد أن نحظى بفهم أفضل لما يكون عليه الإيمان بالله وما لا يكون عليه[47].

(47) دُعم هذا المؤلَّف بمنحة من مؤسسة جون تمبلتون. الآراء الواردة فيه هي آراء المؤلفين وقد لا تعكس آراء مؤسسة جون تمبلتون. وفيما يخص التعليقات، نشكر جوناثان فوكوا، وجون غريكو، وتايلر مكناب، ومايكل بيس.

القسم الثاني

التقاليد الدينية

الفصل الثامن

الإبستمولوجيا الدينية اليهودية

صموئيل ليبينز

في هذا الفصل، أستكشف ثلاثة مفاهيم ذات صلة تُحرِّك الإبستمولوجيا اليهودية. يقدّم القسم 1,8 المفهوم الأول: المعرفة عبر الشهادة. ويقدّم القسم 2,8 المفهوم الثاني: المعرفة الجماعية. ويقدّم القسم 3,8 المفهوم الثالث: الرسوخ المعرفي. في القسم 4,8، أزعم أنّ هذه المفاهيم الثلاثة تشكّل مجتمعة شكلاً من الإبستمولوجيا الجماعانية.

1.8 الشهادة والمبدأ الخَزَري

تعود جذور المبدأ الخَزَري إلى أعمال الحبر يهوذا اللاوي (من القرن الحادي عشر). ويتعلق هذا المبدأ، كما عبّر عنه الحبر دوفيد غوتليب في المرحلة المعاصرة (2017)، بمفهوم "الشعبي الذي لا يُنسى". نُطلق على حدثٍ ما شعبيًا لا يُنسى إذا:

أ) كان استثنائيًا، و

ب) حدثَ أمام شعب ما بأكمله (أو أمام جزء كبير منهم)، و

ج) زعمَ أفراد الشعب المعني على نطاق واسع أنّ ذكراه يتم تناقلها حتى الآن في سلسلة متصلة عبر الأجيال.

تقول الأسطورة إنّ الملك آرثر حكمَ بلاطًا سحريًا في كاميلوت. كان من الممكن

أن يكون ذلك حدثًا استثنائيًا. إذ كان ستشهده غالبية الأمة البريطانية. لكنَّ الأحداث المعنية لم يتم تناقلها، أو حتى يُزعم تناقلها، في سلسلة متصلة. التقارير الأولى المعروفة عن بلاط آرثر السحري هي تقارير عن تراث مفقود منذ زمن طويل. وبناءً على ذلك، إنّ قصة الملك آرثر لا تعتبر قصة شعبية لا تُنسى.

في المقابل، من المحتمل أن تُعتبر قصة الغارة على لندن حدثًا شعبيًا لا ينسى. لقد كانت حدثًا استثنائيًا في حياة الشعب البريطاني. فقد شهده جميع سكان لندن وكان يعرفه في ذلك الوقت كل شخص بريطاني بالغ تقريبًا. زيادة على ذلك، من المؤكد أنّ قصص الغارة قد تردد صداها عبر الأجيال في بريطانيا العظمى في سلسلة متصلة.

يمكن صياغة المبدأ الخَزري (م خ)، كما صاغه الحبر غوتليب، على النحو التالي:

> م خ: تكون الأخبار عما هو شعبي لا يُنسى موثوقةً متى انتشرت على نطاق واسع داخل الشعب المعني.

م خ هو تعميم تجريبي. هناك كثير من الحالات المعروفة في التراث الذي يشتمل على أمور شعبية لا تُنسى حيثما عُرف عن هذا التراث أنه صحيح - مثل التراث المتعلق بالهجوم الخاطف أو الاجتياح النازي لفرنسا. في المقابل، نحن لا نعرف أمة لها تراث زائف عما هو شعبي لا يُنسى. لذلك، سيؤيد الحبر غوتليب الحجة التالية:

1. يُعتقَد على نطاق واسع بين الشعب اليهودي أنه كان هناك وحي من الرب عند جبل سيناء إلى جماعة إسرائيل بأكملها، ووفقًا لهذا الاعتقاد السائد، نُقل هذا الوحي في سلسلة متصلة من ذلك الجيل من بني إسرائيل حتى اليوم.
2. إذا كانت 1 صادقة، فمن المرجّح أنه كان هناك وحي عند جبل سيناء من الرب إلى جماعة إسرائيل بأكملها.

3. من المرجّح أنه كان هناك وحي عند جبل سيناء من الرب إلى جماعة إسرائيل بأكملها.

المقدّمة الأولى صادقة بلا جدال. أما المقدّمة الثانية فيجيزها م خ. وإذا كانت كلا المقدّمتين صادقتين يتحصّل الاستنتاج على الفور.

يمكن الاعتقاد بأنّ م خ يجسّد نوعًا من السذاجة فيما يخصّ كيفية ظهور التراث الشعبي وتطوره مع مرور الزمن. ولكنّ حـ. غوتليب سيتحدّى منتقديه بتقديم أمثلة مضادة. هل هناك حالات عن أمور شعبية غير منسية نعرف أنها كاذبة؟ لقد تقصّى غوتليب عددًا من الأمثلة المضادة المرشّحة ووجد أنّ جميعها يخفق في استيفاء أحد المعايير التي تميّز الشعبي الذي لا يُنسى[1].

حقيقة أنه يسعك تخيّل طُرق كان يمكن أن ينتشر بها الإيمان بالوحي عند سيناء مع كونه كاذبًا هي أمر غير وارد عند غوتليب. إنّ الاعتقاد بأنّ خيالك قادر على تقويض سلامة حجته هو، كما يزعم، إساءة فهم لكيفية عمل التعميمات التجريبية (Gottlieb 2017: 174). لا تُخبرك التعميمات التجريبية كيف ربما حدثت الأمور؛ وإنما تُخبرك كيف تميل الأمور إلى أن تكون. يخبرك م خ أنه سواء كان من الممكن أن تكون الأخبار عن الأحداث الشعبية التي لا تُنسى كاذبة أم لا فإنها في الواقع تميل إلى أن تكون صحيحة. لذا، اترك الأمثلة المضادة التي تتخيلها جانبًا. إذا لم تتمكّن من العثور على واحد حتى - أو ما هو أفضل، الكثير (نظرًا إلى أنّ التعميم التجريبي لا يزال من الممكن أن يكون حكمًا تجريبًا مفيدًا إذا كان قائمًا بشكل عام ولكن مع وجود عدد صغير من الأمثلة المضادة) - من الأمثلة التاريخية الفعلية المضادة لـ م خ، فسيظل المبدأ في حالة جيدة.

إذا لم تكن مقتنعًا بـ م خ، فإنّ تايرون غولدشميت (Tyron Goldschmidt

(1) قد تثار مخاوف ذات صلة تتمثل في أنّ النقد العالي للكتاب المقدس العبري يجعل هذه النصوص غير موثوقة على نحو خاص كشاهد على الأحداث التي تزعم أنها تصفها. تعاملت مع مثل هذه المخاوف في 7,3,1 و7,3,2 (Lebens (2020b.

2019) يقدّم صياغة للمبدأ أكثر إقناعًا. ومن خلال قيامه بذلك، يجعل المبدأ أكثر قبولاً، على الرغم من أنّ نسخته لم يعد من الممكن وصفها بأنها تعميم تجريبي. لكي يكون م خ تعميمًا تجريبيًا، فإنه سيحتاج إلى وجود أمثلة تاريخية فعلية متعددة (مثل الهجوم الخاطف والاجتياح النازي لفرنسا). لكنّ نسخة غولدشميت من م خ تم التلاعب بها بشكل كبير لتلائم الملامح المحددة للقصة اليهودية عن الخروج من مصر، والوحي في سيناء، بحيث لا تسمح بوجود أمثلة أخرى في التاريخ كله. ومع ذلك، فإنّ المبدأ نفسه، حتى من دون أن يكون تعميمًا تجريبيًا، يصبح مقبولاً للغاية، بمجرّد تعديل غولدشميت له، بحيث يصبح من الصعب جدًا إنكاره. يتحول المبدأ بين يدي غولدشميت إلى:

> م خ: من المحتمل أن يكون تراثٌ ما صحيحًا إذا (1) قبله شعب ما؛ وكان يصف (2) تجربة شعبية لجيل سابق من هذا الشعب؛ ما سيجعله (3) من المتوقع أن يخلق ذاكرة شعبية مستمرة حتى يكون للتراث مكان؛ وكان (4) يتضمن تطاولاً على ذلك الشعب [على سبيل المثال، يسمّيهم متكبرين ويسرد خطاياهم][2]؛ و(5) يفرض مطالب عالمية وصعبة وشديدة على ذلك الشعب [على سبيل المثال، يفرض عليهم القيام بجميع أنواع الطقوس والقوانين الشاقة]. (Goldschmidt 2019: 233)

لكي نختبر مقبولية هذا الـ م خ المعدَّل، تأمل في التجربة الفكرية لغولدشميت عن النيبال (2019: 233):

> لكم أن تتخيلوا محاولة إقناع النيباليين بأنّ نابليون زار بلادهم قبل ثلاثمائة عام لمدة خمسين عاما، وأنّ كل ما يلمسه يتحول إلى ذهب. وأيضًا: معظم أو كل الأشخاص الذين زارهم حاولوا مضايقته، لذلك ألقى لعنة عليهم - مفادها أنّ أعداءهم سيستعبدونهم ما لم يصوموا مرة واحدة في الأسبوع،

(2) سيميّز علماء العهد الجديد والفلسفة المسيحية هذا المعيار الرابع لمبدأ غولدشميت بوصفه تنويعًا في معيار الإحراج. انظر (Meier (1991: 168-171.

> ويرووا القصة لأطفالهم كل يوم. وأنهم رووا القصة فعلاً لأطفالهم كل يوم. لن يحدث هذا الأمر. لن يصدّق النيباليون هذا إلا إذا حدث.

ولكنّ اليهود آمنوا فعلاً بتراثــهم الشعبي الذي يستوفي جميع المعايير الخمسة لـ م خ المعدَّل من لدن غولدشميت. لذلك، ينبغي أن نخلص إلى أنّ هذا التراث صحيحٌ (على الأرجح).

هدفي ليس تقييم مزايا الحجة الخَزَرية. بدلاً من ذلك، أودّ تقديم هذه الحجة بوصفها مثالاً للميل العام داخل الفكر اليهودي؛ ميلٌ يلخِّصه غولدشميت على النحو التالي:

> لا يروِّج التراث اليهودي للكثير من اللاهوت الطبيعي، وإن كان لا ينفر منه. فقد كان هناك لاهوتيون طبيعيون يهود في العصور الوسطى: سعيد الفيومي، موسى بن ميمون، هاسداي كريسكاس، وآخرون. لكنّ... [الأحبار] لا يهتمون كثيرًا بهذا الأمر. إنهم يفضّلون الاعتماد على الشهادة. الولع بكثرة الكلام. التوراة نفسها تصرّ على الشهادة حول معجزات الخروج والوحي في سيناء. (2019: 222)

عند هذه المرحلة، يستشهد غولدشميت باقتباسين مميزين من الكتاب المقدّس العبري:

> اسْأَلْ... هَلْ حَدَثَ قَطُّ مِثْلُ هَذَا الأَمْرِ الْعَظِيمِ؟ وَهَلْ سَمِعَ أَحَدٌ بِمِثْلِهِ؟ هَلْ سَمِعَتْ أُمَّةٌ صَوْتَ اللهِ يَتَكَلَّمُ مِنْ وَسَطِ النَّارِ كَمَا سَمِعْتُمْ أَنْتُمْ، وَعَاشَتْ؟ وَهَلْ حَاوَلَ إِلَهٌ قَطُّ أَنْ يَأْخُذَ لِنَفْسِهِ شَعْباً مِنْ وَسَطِ شَعْبٍ آخَرَ مُجْرِياً تَجَارِبَ وَآيَاتٍ وَمُعْجِزَاتٍ وَحُرُوباً وَقُدْرَةً فَائِقَةً وَقُوَّةً شَدِيدَةً وَمَخَاوِفَ عَظِيمَةً كَمَا صَنَعَ مَعَكُمُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ فِي مِصْرَ عَلَى مَرْأَى مِنْكُمْ؟ (التثنية 4: 32-43)

و:

> سَبْعَةَ أَيَّامٍ تَأْكُلُونَ فِيهَا خُبْزاً فَطِيراً...فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ تَقُولُ لابْنِكَ: إِنَّنِي أُمَارِسُ

> هَذَا مِنْ أَجْلِ مَا صَنَعَهُ الرَّبُّ لِي، حِينَ أَخْرَجَنِي مِنْ مِصْرَ. فَتَكُونُ هَذِهِ الْفَرِيضَةُ بِمَثَابَةِ عَلامَةٍ عَلَى يَدِكَ، وَتَذْكَاراً بَيْنَ عَيْنَيْكَ، لِتَكُونَ شَرِيعَةُ الرَّبِّ فِي فَمِكَ، لأَنَّ الرَّبَّ قَدْ أَخْرَجَكَ بِيَدٍ قَدِيرَةٍ مِنْ مِصْرَ. فَتُمَارِسُ هَذِهِ الْفَرِيضَةَ فِي مِيعَادِهَا مَرَّةً كُلَّ سَنَةٍ. (الخروج 13: 7-10)

يخلص غولدشميت:

> اسأل عن ذلك. تقول ذلك. الأعياد والسبت هي مذكّرات بالخروج. والتعويذات والتضحية بالمولود الأول هي كذلك. إنّ القول إنّ التعاليم والممارسات الدينية اليهودية برمّتها تتعلق بنقل الشهادة وتلقيها سيكون أمرًا مبالغًا فيه. ولكن كلها تقريبًا هو كذلك. (2019: 223)

تدور كل شعيرة يهودية تقريبًا (جزئيًا على الأقل) حول إحياء التجربة الجماعية اليهودية والارتباط بها، وبذلك (من بين أمور أخرى) خلق سلسلة إخبار من جيل إلى جيل. أعتقد أنّ غولدشميت محق في استنتاجه أنّ المعرفة عبر الشهادة هي، في الخيال اليهودي، أكثر مركزية بكثير من أي معرفة قد نأمل في استخلاصها من اللاهوت الطبيعي.

في تقليد الإبستمولوجيا الغربية، غالبًا ما يُنظر إلى الشهادة على أنها الحلقة الضعيفة بين المصادر المحتملة للمعرفة. تتولّد المعرفة عن طريق الخبرة الحسية أو عن طريق التفكير القبلي. وبمجرّد توليد المعرفة، يمكن نقلها إلى الآخرين عن طريق الشهادة. بهذه الطريقة، تكون الشهادة متطفلة على الأسس الحقيقية للمعرفة. إنّ وضعها التطفُّلي هذا قاد بعضهم إلى إنكار أن تكون المعرفة عبر الشهادة معرفة حقيقية. كتبَ جون لوك (1979 [1689]):

> قد نأمل بعقلانية أن نرى من خلال أعين البشر الآخرين مثلما نعرف من خلال أفهام البشر الآخرين. وبقدر ما نحن أنفسنا نفكّر في الحقيقة والعقل ونستوعبهما نحن نمتلك المعرفة الصحيحة والحقيقية. إنّ طفو آراء البشر الآخرين وترحالها في أدمغتنا لا يجعلنا أكثر معرفة ولو بمقدار ذرّة، وإن

صادف أنها صحيحة. بل ما كان علمًا [أي، معرفة] فيهم [أي، الذين يشهدون لنا] هو فينا ليس سوى تشبّثًا برأي.... (105)

أو بعبارة معاصرة، يكتب جوناثان بارنيز (1980):

لا شكّ أننا جميعًا نلتقط اعتقادات بهذه الطريقة غير المباشرة [أي، عن طريق الشهادة]، وأخشى أننا غالبًا ما نفترض أنّ مثل هذا الاقتيات على المتفرقات يسفر عن معرفة. لكنّ هذا ليس سوى علامة على سذاجتنا الهائلة: [إنها] طريقة فاسدة لاكتساب الاعتقادات وليست بأي حال من الأحوال طريقة لاكتساب المعرفة. (200)

لكنّ الكتاب المقدّس العبري، والتراث اليهودي، يعوّلان بشكل كبير على الشهادة. في الواقع، إنّ الوظيفة الأساسية لكثير من الشعائر اليهودية، والمصدر الرئيس لـ(أو على الأقل أحد مصادر) المعرفة الدينية في مرحلة ما بعد الكتاب المقدّس، هي الشهادة. وهذا يشير إلى إبستمولوجيا ذات أولويات مختلفة عن التقليد الغربي السائد.

2.8 موسى بن ميمون والمعرفة الجماعية

يشرح موسى بن ميمون على أي أساس قبل الشعب اليهودي تفويض موسى. يذكر الكتاب المقدّس على نحو صريح أنّ موسى أُعطي بعض الآيات الإعجازية ليقوم بها تكفي لجعل بني اسرائيل يعتقدون أنه مرسل حقاً من الرب (خروج 4: 5). لكنّ موسى بن ميمون يعلن أنّ بني إسرائيل لم يقبلوا نبوته، على المدى الطويل، لمجرّد أنه كان يستطيع أن يصنع المعجزات. إنّ قوة المعجزة في كبح خيال الناس هي، على حد زعمه، محدودة المدة. بدلاً من ذلك:

لقد كانت التجربة عند جبل سيناء هي التي جعلتهم يؤمنون بموسى، عندما رأت أعيننا وليس عينا أي شخص آخر وسمعت آذاننا وليس آذان غيرنا، ودنو

> موسى من الظلمة، والصوت الذي كلّمه، وسماعنا له وهو يقول لموسى: "موسى، موسى، اذهب قل لهم كذا وكذا". وما له صلة بذلك، أنّ هذا كان مكتوبًا: "وكلّمك الرب وجهاً لوجه". (*Hilkhot Yesodei Hatorah*, 8:1)

في سيناء، سمع كل شعب إسرائيل الرب وهو يتكلم إلى النبي. منحَهم هذا معاينة مباشرة، إذا جاز التعبير، لحقيقة أنّ موسى كان نبيًا بحق. يمكن للأنبياء الذين يأتون بعد موسى أن يزعموا التفويض على أساس أنّ توراة موسى ميّزت دور النبي. في المقابل، إنّ تفويض موسى لا ينبع من توراة موسى (إذ ذلك سيكون دورًا)، وإنما من حقيقة أنّ جماهير بني إسرائيل المتجمعة لم تشهد بشكل مباشر آية أو معجزة فحسب، بل حدث تكليم الرب لموسى.

يكتب الحبر يائير خان (2017):

> وفقاً للخَزري، إنّ ادعاء الوحي الجماعي هو دليل موضوعي، ومقنع حتى بالنسبة لمن لم يكن موجوداً في سيناء. في الواقع، في كتاب الخزر، قُدِّمت هذه الحجة إلى ملك الخزر، الذي لم ينحدر من أصل يهودي. من ناحية أخرى، يتحدث رمبام [أي، موسى بن ميمون] عن التجربة الشخصية المباشرة. إنها لا تكون ذات معنى إلا لمن شهد نبوة هاشم [أي، الرب] وجهاً لوجه.

إنّ الحبر خان حساس تجاه التفاصيل الصغيرة في اللغة التي يستعملها موسى بن ميمون. يبدأ الوصف الميموني لحدث سيناء بصيغة الجمع بضمير الغائب:

> "لقد كانت تجربة جبل سيناء هي التي جعلتهم يؤمنون بموسى"، قبل أن يتحوّل خلسة إلى صيغة الجمع بضمير المتكلم، " عندما رأت أعيننا وليس عينا أي شخص آخر وسمعت آذاننا وليس آذان غيرنا.."

في حين أنّ الخَزري مهتم بالمعرفة الشهادية، التي تعمل كدليل موضوعي حتى للطرف الثالث، فإنّ موسى بن ميمون مهتم بالتجربة الحسية من منظور المتكلم.

المشكلة الوحيدة هي أنّ كلَّ مَن امتلك تلك التجربة المباشرة قد هلك الآن. فكيف يمكن لموسى بن ميمون أن يتحدث عنها كما لو كانت تجربتنا؟ لم يكن أحد منا هناك.

قد لا يكون الأفراد الذين رأوا التجلّي الإلهي في سيناء وسمعوه على قيد الحياة، ولكن لموسى بن ميمون أن يقول إنّ اليهود اليوم جزء من الشعب ــ الـ "نحن" ــ ولا يزال هذا الشعب على قيد الحياة. وإلى هذا اليوم نؤمن بموسى، لأنّ أعيننا رأت وآذاننا سمعت. لقد مضى الأفراد - أعين الأفراد وآذانهم - لكن الجماعة بقيت.

يسلّط م خ الضوء على مركزية المعرفة عبر الشهادة في الدين اليهودي. لكنّ موسى بن ميمون يسلّط الضوء على شيء آخر: إنّ المعرفة لا يمتلكها الأفراد فحسب، بل يمكن أن تمتلكها الجماعات أيضًا. وهذان التبصّران لا يتعارضان. وإنما يتضمنان تركيزًا مختلفًا فحسب.

إنّ النص-البرهان الكتابي الذي يستشهد به موسى بن ميمون يتضمن تذكير موسى للشعب اليهودي بما يلي:

> الرب إلهنا قطع معنا عهدًا في حوريب [أي. جبل سيناء]. ليس مع آبائنا قطع الرب هذا العهد، بل معنا نحن الذين هنا اليوم جميعنا أحياء. وجها لوجه تكلّم الرب معنا في الجبل من وسط النار. (تثنية 5: 2-4)

تكلّم موسى بهذه الكلمات في سفر التثنية، الذي سجّل السلسلة الأخيرة من الخطابات التي ألقاها موسى قبل وفاته مباشرة.

تذكَّر: ردًا على خطيئة هذا الشعب، في زمن الجواسيس العشرة، أمرَ الرب أن يتيه شعب إسرائيل في الأرض أربعين عامًا. كل ذكر بالغ من الجيل الذي غادر مصر ووقف في سيناء سيموت في الصحراء. سيأخذ جيلٌ جديدٌ، في النهاية، مكانهم ويدخل أرض إسرائيل. وسيموت موسى في نهاية الأربعين عامًا تلك. وبناءً على ذلك، فإنّ موسى يتحدّث إلى الجيل الثاني. كان كل ذكر بالغ حاضر في سيناء

قد توفّي في ذلك الوقت (باستثناء موسى ويشوع وكالب). نتيجة لذلك، على الرغم من أنّ كثيرًا من أتباعه الإناث كانوا هناك في سيناء، والكثير من أتباعه الذكور كانوا هناك عندما كانوا أطفالًا، إلا أنّ عددًا ملحوظًا من أتباعه لم يكونوا في سيناء شخصيًا. ولن يعرفوا عن الحدث إلا من خلال شهادة والديهم.

ومع ذلك، يخبرهم موسى أنّ العهد في سيناء لم يُختم بين الرب وبعض الأجيال الماضية. "ليس مع آبائنا." كل واحد من أولئك "الحاضرين هنا اليوم" هم الجماعة الذين كلّمهم الرب من وسط النار "وجهًا لوجه". لكن هذا غير صحيح على نحو جلي. ومن أجل إنقاذ الآيات من السخافة، في سياقها، يجب أن يلجأ موسى إلى نوع من المعرفة الجماعية. وهكذا، فإنّ موسى بن ميمون يتبع بإخلاص إشارة الكتاب المقدس.

يثير هذا النوع من المعرفة الجماعية أسئلة ميتافيزيقية ومعرفية على حد سواء: ما الذي يعنيه أن تعرف مجموعة من الناس شيئًا ما يمكن صرفه أو إنفاقه، بطريقة أو بأخرى، من خلال ما يمكن أن يقال إنّ الأفراد في تلك المجموعة يعرفونه. لسنا بحاجة إلى افتراض وجود عقل جمعي ما. بعد قول هذا، فإنّ هذا الصرف أو الإنفاق ليس دائمًا بالبساطة التي قد يتصوّرها المرء.

على سبيل المثال، تُجرى أحيانًا تجارب في مصادم الهادرونات الكبير في CERN بشكل جماعي بوساطة آلاف الباحثين. لكنّ عددًا قليلاً جدًا (إن وجد) من هؤلاء الباحثين سيكونون قادرين على فهم التفاصيل الدقيقة للعمل الذي يقوم به كل واحد منهم وكل متعاون معهم، لأنّ كثيرًا من التخصصات التقنية والمحددة للغاية سيتم تحشيدها لتُطبَّق في المشروع. وبناء على ذلك، قد لا يكون هناك شخص واحد يعرف بشكل مباشر ما توصّلت الجماعة إلى معرفته من خلال تعاونها. ما إذا كان يمكن تفسير معرفة المجموعة أم لا دون اقتراح وجود عقل جمعي ما، وإنما فقط من خلال الحالات العقلية والمعرفية المختلفة لأعضائها، التي تشكّل مجتمعةً معرفة جماعية عن شيء غير معروف (أو، على الأقل، ليس مفهومًا بشكل كامل)

من لدن أي فرد من الأفراد المعنيين، يبقى ذلك موضع سجال (وهذا لا نحتاج إلى المغامرة فيه هنا)[3].

أستطيع أن أفهم كيف يمكن القول إنّ جماعة ما قد رأت شيئًا ما، أو سمعت شيئًا ما، بشكل مباشر - دون وساطة الشهادة - إذا كانت هذه الجماعة تتألف من أشخاص، كثير منهم أو بعضهم لديه خبراته البصرية والسمعية الفردية الخاصة بالحدث التي يمكن للجماعة الاعتماد عليها. ولكن يبدو من المنصف أن نسأل (حتى لو اعتقدتَ أنّ المعرفة الجماعية لا يمكن اختزالها بشكل مباشر إلى الحالات المعرفية لأعضاء الجماعة): بأي معنى لا تكون هذه المعرفة مجرّد معرفة عبر الشهادة عندما يتوفّى هؤلاء الأعضاء في الجماعة (أولئك الذين يمكن أن تعتمد الجماعة على خبراتهم الفردية)؟

قد يردّ موسى بن ميمون من خلال جعلنا ننظر إلى الجماعة بوصفها كيانًا ممتدًا زمنيًا. ما دام أنّ شريحة-زمنية واحدة لتلك الجماعة تتألف إلى حد كبير من أشخاص امتلكوا خبرة حسية معيّنة، فربما يمكن القول إنّ الجماعة نفسها، في أي فترة لاحقة، تحتفظ بتلك المعرفة التجريبية، ما دمنا نتحدّث عن الجماعة نفسها، حتى لو تغيّرت عضويتها مع مرور الزمن، بحيث لا تتألف الشرائح-الزمنية اللاحقة من أشخاص امتلكوا الخبرة الحسية ذات الصلة بأنفسهم. قد تكون هناك شروط ضرورية متنوعة للحفاظ على هذه المعرفة الجماعية مع مرور الزمن، ولكنها قد تبقى قادرة على البقاء بعد وفاة جميع الشهود من الأفراد الأصليين. إذا كان هذا صحيحًا، فإنّ نوع المعرفة الجماعية المعنية، على الرغم من أنه لا يعتمد بالضرورة على وجود عقل جمعي ما، لا يزال يبدو أنه يعتمد على أنطولوجيا اجتماعية كثيفة نسبيًا وعلى نظرية ما عن تماهي الكيانات الاجتماعية بمرور الزمن.

---

(3) يمكن للقراء المهتمين الاستعانة بـ:
Hardwig 1985; Kitcher,1991; Thagard 1997; Tuomela 2004; List 2005; Wray 2007; Rolin 2007; Bird 2010, 2014; Fagan 2012; de Ridder 2014; Lackey 2014; Miller 2015; and Habgood-Coote 2020.

تنبثق أسئلة إبستمولوجية مثيرة للاهتمام من هذه الخلفية الميتافيزيقية. على سبيل المثال، وفق هذه الصورة، يبدو أنه يمكن للشخص أحيانًا أن يقول بصدق "لقد رأينا س"، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يقول بصدق "لقد رأيت س". وبما أنّ الرؤية هنا يُفترض أنها حقيقية ومولِّدة-للمعرفة، فسيبدو أنه يترتب على ذلك أنّ الشخص يمكن أن يقول أحيانًا "نحن نعرف أنّ ق" دون أن يكون دائمًا في وضع يسمح له بقول "أنا أعرف أنّ ق" - أو على الأقل، ليس في وضع يسمح له بالقول إنه يعرف أنّ ق بشكل مباشر أو واضح كما تعرف الجماعة ذلك[4].

يقترب تيرينس كونيو (2016) من وجهة نظر مماثلة في سياقه الديني الخاص به، داخل المسيحية الأرثوذكسية الشرقية. يكشف كونيو أنه لا يكون مرتاحًا دومًا عندما يقول إنه يعتقد بالعقائد المركزية للكنيسة. هذا لا يهم بالنسبة له. وهو لا ينكرها. في الواقع، يجدها مقبولة بعامة. لكن عدم الاعتقاد هذا يتوافق مع معرفته بالرب المحتملة وكونه في علاقة ذات معنى معه. ويرجع هذا، إلى حد كبير، إلى حقيقة أنّ الشكوك التي تراود الشخص "لا تُحدث فرقًا في وضعه داخل الكنيسة. فهو، بناء على هذا الوصف، ليس مواطنًا من الدرجة الثانية" (2016: 217). والكنيسة نفسها، بالنسبة إلى كونيو، يمكن اعتبارها فاعلاً معرفيًا. مرة أخرى، هذا من شأنه أن يسمح بالتعبيرات التي قد يقاومها كثير من الإبستمولوجيين، مثل "أنا لا أعتقد بشكل تام أنّ ق ولكننا (كمواطنين في الكنيسة) نعرف أنّ ق". هذه الفكرة الكثيفة للمعرفة المتراكمة هي الجانب المميز الثاني للإبستمولوجيا اليهودية.

تدور الشعائر اليهودية إلى حد كبير حول الارتباط بالسردية الشعبية ونقلها. إلى هذا الحد، فهي تدور حول الشهادة. لكنّ هذه الشعائر تلعب أيضًا دورًا في ربط الأفراد معًا في الكيان الجماعي الذي، ما دامت هويته مستمرة بمرور الوقت، من الممكن أن يكون مستودعًا للخبرة التجريبية، وبذلك، للمعرفة التجريبية المباشرة، التي لا يملكها أي من أعضائه الحاليين بشكل فردي.

---

(4) هذه النتيجة سيؤيدها الكثير من (وإن لم يكن كل) المفكرين المذكورين في الهامش السابق.

3.8. الهداية والرسوخ المعرفي

عندما يبحث الأحبار عن نموذج للاهتداء إلى اليهودية، فإنهم يتطلّعون إلى كتاب راعوث. في حالة نعمان (في الملوك الثاني إصحاح 5)، القائد السوري، نرى شخصًا وثنيًا يؤدي شعيرة الغطاس [أو التعميد] التي قادته إلى الإيمان باليهودية. لكنّ الأحبار لا يستطيعون معاملته كمهتدٍ نموذجي، لأنه على الرغم من إيمانه بصدق الدين، فإنه لم ينضم إلى الشعب اليهودي. يُعتبر يثرون-حوباب مرشَّحًا آخر. لقد جاء ليبارك إله إسرائيل، لكنّ النص غامض حول ما إذا كان سيبقى مع الشعب اليهودي أم يعود إلى مِدْيَن. بناءً على ذلك، يصبح سفر راعوث النموذج الافتراضي للهداية اليهودية.

ومما يثير الإشكال إلى حد ما، أنّ راعوث يبدو أنها تعتنق الدين بسبب التزامها تجاه نُعمي أكثر مما هو بسبب أي قناعات لاهوتية. تقول إنها لا تهتم كثيرًا بما قد يفعله الرب لها ما دامت أنها لا تنفصل عن نُعمي. قد يتوقع المرء، في التقليد الحبري، أن يجد شروحات أو تأويلات نصيّة تسعى إلى إبراز (وحتى المغالاة بشأن) أي تلميح قد يكون مخفيًا في نَصّ الاقتناع الديني لاعتناق راعوث لليهودية. ولكن، كما بيّنتُ في موضع آخر (Lebens, 2021: 381-382)، إنّ القراءات الحبرية المركزية لاعتناق راعوث لليهودية تسعى على نحو مدهش إلى تقويض أي بقايا أخيرة للاقتناع الديني الكامن في كلماتها. لماذا فعل الأحبار ذلك مع راعوث، لا سيما إذا كان من المفترض أن تعمل كنموذج للمهتدين في المستقبل؟

أنا أُصرّ على أنّ القراءات الحبرية لسفر راعوث، ومواقفها من الهداية والإرشاد، لا يمكن تسويغها إلا في ضوء مجموعة معيّنة من الافتراضات حول العقلانية والفاعلية المعرفية. بناءً على هذه الصورة، يكون الشخص مكلَّفًا عقلانيًا، في ضوء مقتضيات العقلانية العملية، بالسعي وراء روابط الجماعة والأخوّة مع الآخرين. يتطلّب الازدهار البشري مثل هذه الروابط. زيادة على ذلك، تعترف هذه الصورة بأنّ العضوية في جماعة ما والروابط بين-الشخصية الأخرى - مثل الصداقة والعائلة - يمكن أن تجعل في كثير من الأحيان بعض القضايا غير واردة عند

الفاعل. تكون القضية غير واردة ما دام الشخص غيرَ مستعد (وحتى غير قادر، حسب معنى الضرورة الإرادية عند هاري فرانكفورت)[5] لإدراج الصدق المحتمل لتلك القضية في مشاوراته العملية[6].

من الأمثلة الجيدة للقضية غير الواردة هو الذاتوية. من الصعب جدًا دحض صدق الذاتوية، لكننا نتجاهل بالكامل صدقها المحتمل في مشاوراتنا العملية اليومية (ونحن على صواب في ذلك).

وفق هذا التصوّر للعقلانية والفاعلية المعرفية، لا يكون الشخص مذنبًا لأنه ألفى بعض القضايا غير واردة، ما دام يتم استيفاء شرطين: (1) يجب على الشخص أن يتحلّى بالضمير في التحقيق في الأدلة التي تخصّ مجموعة واسعة من الاعتقادات، حتى إذا كانت هذه الاعتقادات غير واردة حاليًا بالنسبة إلى الفاعل المعني و(2) إذا وجد الشخص، في تحقيقاته، قدرًا هائلاً من الأدلة لصالح قضية لم تكن واردة سابقًا، فيجب أن تصبح هذه القضية واردة، ويجب تبنّيها كاعتقاد.

وعلى هذا الأساس، حتى لو كانت اليهودية صحيحة، فقد يكون من حق المسلم أو المسيحي أو الهندوسي عقلانيًا ألا يجد صدق اليهودية واردًا للغاية، في ظل غياب قدر هائل من الأدلة. ونتيجة لذلك، لا يمكن لأي إله عادل ومعقول أن يشترط خلاصهم على تبنّي اليهودية، ومن هنا، لا يمكن أن يكون هناك التزام مُلِح بهدايتهم[7]. زيادة على ذلك، يتعيّن على موقفنا من شعائر الغطاس أو التعميد أن يؤهَّل إلى حد ما، كما بيّنتُ (Lebens 2022a):

---

(5) انظر، على سبيل المثال، Frankfurt (1998)

(6) قد يعتقد القراء أن لجوئي إلى الجذور المعرفية في جعل بعض الأفكار واردة بالنسبة لبعض الفاعلين، وأفكار أخرى واردة بالنسبة للآخرين، يلزمني بعقيدة الانتهاك البراغماتي، التي بموجبها يمكن أن تؤثر الاهتمامات البراغماتية على المناخ المعرفي للشخص. لقد عارضتُ هذا الادعاء في (Lebens 2020a)، حيث أكّدتُ هناك أن لجوئي إلى الجذور المعرفية يمكن أن يبقى محايدًا بشأن هذه القضية.

(7) يتساءل تايلر مكناب، في المقابل، عما إذا كانت هذه الحجة تتطلب تفسيرًا قائمًا على

لو اختبرت راعوث عيد الغطاس، لربما كانت نُعمي سترتاب منها. ذات يوم تراودها رؤية صوفية تدفعها نحو اليهودية؛ وربما في اليوم التالي ستراودها رؤية مختلفة تدفعها في اتجاه مختلف. بدلاً من ذلك، كان التزام راعوث الأساسي هو لنُعمي وشعبها. على المدى الطويل، زاد هذا من احتمالية أنه إذا اعتنقت راعوث الثيولوجيا اليهودية، فإنها ستفعل ذلك بمرونة راسخة. (385)

يمكن أن نضيف أنه عندما يصبح المهتدي عضوًا في المجتمع اليهودي، فإنه يصبح جزءًا من جماعة لديها معرفة جماعية مباشرة عن الرب، حتى لو كان الاقتناع اللاهوتي للمهتدي غائبًا إلى حد ما على المستوى الشخصي.

صحيح أنه يمكن انتقاد الشخص بسبب ضيق الأفق والانطواء الثقافي، وهو ما يؤدي غالبًا إلى كراهية الأجانب والانغلاق. ولكن يمكن مكافحة ذلك من خلال الالتزام الذي تحدّثنا عنه سابقًا بالتحقيق في مجموعة واسعة من الرؤى المتنافسة بعقل متفتّح، حتى لو كان مسموحًا لنا - في الحياة اليومية -بتجاهل بعض القضايا التي تفتقر إلى أدلة دامغة تؤيدها. زيادة على ذلك، في سياق الروابط الجماعية والأخويّة وحده يمكن لأي شخص أن يأمل على نحو واقعي في الازدهار بوصفه فاعلاً من البداية. وكما كتبتُ في موضع آخر (Lebens, 2020a):

> إنّ الاحتفاظ بهويّة معيّنة بكل فخر يمكن أن يلعب في بعض الأحيان دورًا في تشكيل ثقة الشخص وصورته-الذاتية ومشهده المفاهيمي والانفعالي، ما يسمح له بالازدهار والنمو كفاعل أخلاقي، وقد ينفع الناس بما يتجاوز بكثير حدود أي مجتمع معيّن. (120)

التعريف بما هو إيجابي [cataphatic] للغة الدينية بحيث يمكن أن نستنتج من "العدالة" و"المعقولية" عند تطبيقها على الرب ما يمكن أن نستنتجه من هاتين الكلمتين عند تطبيقهما على موجود من نوع آخر. هذا سؤال منطقي. ولكن بسبب أهداف هذا الفصل، أقر بأنني أقدّم هذا الافتراض. ولكن موقفي الأكثر مراعاةً، والذي بيّنته في الفصل الأول من كتاب ليبنز (Lebens 2020b)، هو أن الخطاب الإيجابي تجاه الرب يمكن أن يرجى منه في أفضل الأحوال الاحتمال الواقعي. وهكذا، يجب أن يُعتبر استنتاجي عقيدة أساسية في اللاهوت الأكثر احتمالاً للواقعية المعروف حاليًا لهذا المؤلف.

زيادة على ذلك، لا يقتصر الأمر على المنافع غير المعرفية التي يتلقاها الشخص من العضوية في مجتمع ما. إذ غالبًا ما تساعد العضوية المجتمعية في تشكيل - وصقل - قدرات الشخص على تكوين-الاعتقادات وتقييم-الأدلة في المحادثة، وأحيانًا في المنافسة، وفقًا لمعايير مجتمعه. بشكل عام، وعلى الرغم من مخاطر ضغط الأقران وحُجرات الصدى، فمن المرجَّح أن نفكِّر بشكل أقل فعالية إذا ولدنا ونشأنا في عزلة اجتماعية[8].

وبذلك، فإنّ المفهوم الثالث الذي أستمدُّه من التراث اليهودي هو مفهوم الرسوخ المعرفي الذي بموجبه ما نعتبره دون ذنب أنه غير وارد هو وظيفة سياقنا الاجتماعي. وفق هذه الرؤية، إنّ الفاعلية المعرفية الفردية ليست سابقة على الانتماء المجتمعي والجماعي.

4.8 الإبستمولوجيا الجماعانية

يدافع مارتن كوش (2002) عن موقف يسميه "الإبستمولوجيا الجماعانية"، ويعرِّفه من خلال الادعاءين التاليين:

1. "يمثِّل مصطلح 'معرفة' وأشباهه، مثل 'يعرف' و'عارف'، مكانة اجتماعية ما - مثل 'رئيس قسم.'" (1)
2. "عادة ما تُمنَح المكانة الاجتماعية 'المعرفة' إلى مجموعات من الناس أو تُفرض عليهم." (1)

يُدافَع عن الادعاء الأول، بشكل تقريبي، بالطريقة التالية. كلمة "معرفة" هي مصطلح ينتمي إلى اللغة الإنجليزية. لذلك، فهي أثر مصطنع لمجتمع لغوي معيّن. في نهاية المطاف، إنّ الأمر متروك لهذا المجتمع - مجتمع المتحدثين باللغة الإنجليزية - ليقرر ما تعنيه هذه الكلمة، وهكذا، فإنّ هذا المجتمع هو الذي يقرر ما يُعتبر معرفة ومَنْ يُعتبر عارفًا.

---

(8) أشكر مارك وين على مناقشته معي حول هذه النقطة.

ومن السمات المميزة لهذا البرنامج الإبستمولوجي هو إصراره على أنّ كل المعرفة تعتمد، بشكل أو بآخر، على الشهادة. إنّ فكرة أنّ الشهادة لا تُولِّد المعرفة - أي إنها متطفِّلة بالكامل - هي ادعاء ناجم عن إبستمولوجيا فردانية. أمّا الإبستمولوجيا الجماعانية فتعتقد بخلاف ذلك. وبناء على ذلك، يستدعي كوش التبصّر الاستقصائي لبيتر ستروسون (1994):

> فكِّر في النطاق الهائل الذي يُحدَّد فيه ما ندركه في الواقع، أي، طبيعة أو طابع خبرتنا الإدراكية الحسية نفسها، من خلال التعليمات، أي، المعلومات، التي تلقيناها مسبقًا من كلام الآخرين. ومن باب تطبيق... عبارة من عبارات فيتغنشتاين، أنّ كثيرًا مما نراه، وربما معظمه، لا يمكننا رؤيته على أنه ما نراه بالفعل على أنه [كذا] دون الاستفادة من مثل هذا التعليم.... (26)

ترى الفيل وتشهد للآخرين أنّ ذلك ما رأيته. لكنك لن ترى ما تراه على أنه فيل - في الواقع، لن تُجزِّئ حقلك البصري كما تفعل في الأنواع المختلفة من الأشياء التي تظهر لك - لو كنت مُكَيَّفًا بشكل مختلف. لو كُيِّفتَ بشكل مختلف، ربما كنت سترى رقعة رمادية تتحرك فحسب. دفع هذا التبصّر ستروسون إلى التساؤل:

> إذا كنا سنقول، كما يجب علينا، إنّ المعرفة التي نستمدها من الشهادة تعتمد على الإدراك الحسي، فهل يجب أن نقول على نحو مماثل إنّ المعرفة التي نستمدها من الإدراك الحسي تعتمد بشكل عام على الشهادة...؟ (1994: 26)

بالنسبة إلى كوش، الجواب واضح. لا توجد معرفة عبر الإدراك الحسي لا تعتمد مسبقًا على الشهادة. يستعمل كوش كلمة "شهادة" بالمعنى الواسع. إنّ الطريقة التي تكون بها خبرتنا مُكيَّفة ثقافيًا، بحيث نرى بعض البقع الرمادية على أنها فِيلَة، تجعل معرفتنا التجريبية معتمدةً على شهادة المجتمع الذي شكّل خبرتنا[9].

---

(9) قد تثير اعتراضات مختلفة عند هذه المرحلة. مثلاً ماذا عن المعرفة الحيوانية، أو معرفة الإنسان قبل-اللغوي؟ كما سترون، فإنني أتعاطف بشدة مع هذه المخاوف.

زيادة على ذلك، في كل مرة يستعمل فيها الشخص جزءًا من اللغة الإنجليزية، فإنه يشارك في فعل جماعي متفرِّق على نطاق واسع يسمى "الشهادة الإنجازية" (Kusch, 2002: 62-75). المنطوق الإنجازي هو المنطوق الذي يخلق الحالة الظرفية التي يصفها. يمكن للمنطوقات الإنجازية أن تُثبت أنّ البرلمان مفتوح (على سبيل المثال، "أُعْلِن افتتاح جلسة البرلمان هاته") أو أنّ هذين الاثنين زوجان (على سبيل المثال، "أُعْلِنكما زوجًا وزوجة"). ستكون الشهادة الإنجازية شهادة تُثبِت صحة ما يُشهَد عليه.

على سبيل المثال، يشهد المجتمع الناطق باللغة الإنجليزية أنّ كلمة "أحمر" تنطبق على نطاق معيّن من التدرجات اللونية. ومن خلال شهادتهم هذه، فإنهم يؤكدون أنّ "الأحمر" يعني ما يعنيه، وبذلك، ينطبق على اللون الذي اختاره البريد الملكي لصناديق البريد الخاصة به. إذا أراد المجتمع استعمال تلك الكلمة (أو أي كلمة أخرى) بشكل مختلف، فيمكنه ذلك. إنّ المجتمع الناطق باللغة الإنجليزية ليس فاعلاً مستقلاً موجودًا إلى جانب الأفراد المتحدثين باللغة الإنجليزية. وبناءً على ذلك، فإنّ المجتمع الناطق باللغة الإنجليزية لا يؤكد حرفيًا، في فعل شهادة مفرد، أنّ كلمة "أحمر" تنطبق على صناديق البريد التابعة للبريد الملكي. بدلاً من ذلك، إنّ فعل الشهادة الجماعية هذا متفرّق على نطاق واسع فوق الاستعمالات الفردية لأعضاء المجتمع اللغوي الناطق باللغة الإنجليزية. وبعبارة أخرى، إنّ الطرق التي يَستعمل بها الناطقون باللغة الإنجليزية كلمة "أحمر" هي ما تُثبت أنه يعني ما يعنيه.

في ضوء هذه الخلفية، إنما يُعدّ الشخص عارفًا إذا انطبقت كلمة "عارف" عليه. سيعتمد ذلك، إلى حد كبير، على أفعال الشهادة الإنجازية الجماعية. وبهذه الطريقة، يقال عن المعرفة إنها شهادية حتى النخاع. لا توجد خبرة لا تتشكّل بوساطة الشهادة الجماعية - على سبيل المثال، الشهادة على ما يُعدّ "فيلًا" وليس كتلة رمادية متحركة - والأمر متروك، في النهاية، للمجتمع الناطق باللغة الإنجليزية للشهادة على ما يُعدّ "معرفة".

في القسم 1,8، رأينا أنّ الشهادة مهمة للغاية في الإبستمولوجيا اليهودية. في القسم 2,8، رأينا إلى أي مدى يَعتبر الكتاب المقدّس العبري، كما هو مفهوم من عبارات موسى بن ميمون، مجتمعات بأكملها فاعلين معرفيين. وهذا يفسح المجال لادعاء كوش الثاني، أنّ المعرفة تنطبق أساسًا أو عادةً على المجموعات وليس على الأفراد. أو، بعبارة أكثر تطرّفًا للإبستمولوجية الجماعانية، لين هانكينسون نيلسون (1993):

> إنّ العارفية التي نؤديها بوصفنا أفرادًا هي عارفية مشتقة،... تعتمد عارفيتك أو عارفيتي على عارفيـتنا، بالنسبة لبعض "نحن". والأهم من ذلك،... أنت أو أنا لا يمكننا أن نعرف إلا ما نـعرفه (أو يمكن أن نعرفه)، بالنسبة لبعض "نحن".... إنّ المجتمعات التي تبني المعرفة وتكتسبها ليست تجمعات من الأفراد العارفين بشكل مستقل؛ مثل هذه المجتمعات هي سابقة إبستمولوجيًا على الأفراد الذين يعرفون. (124)

يقودنا هذا الكلام مباشرة إلى المفهوم الذي استكشفناه في القسم 3,8 حول الجذور المعرفية: يسبق الانتماء المجتمعي الفاعلية المعرفية للأفراد. ولكن، عند هذه المرحلة، أودّ تقديم تمييز مهم بين الإبستمولوجيا اليهودية السائدة ونظريات كوش ونيلسون.

كانت النزعة الجماعانية، في سياقها السياسي الأصلي، نقدًا لليبرالية السائدة. لكنها كانت نقدًا داخليًا إلى حد كبير. لم يَعتبر الجماعانيون أنفسهم مناهضين لليبرالية. لقد اعتقدوا أنّ الليبرالية فشلت تقليديًا في تمييز المدى الذي تتشكّل ضمنه هويّاتنا في المحادثة تبعًا لسياقنا الثقافي. لقد أرادوا معالجة هذا الفشل. لكنهم لم يرغبوا في التراجع عن فكرة الحقوق الفردية. كما يكتب الحبر لورد جوناثان ساكس (2020):

> نحن لسنا مجرّد أفراد. نحن حيوانات اجتماعية، منغمسة في شبكة من العلاقات - العائلات، والأصدقاء والزملاء والجيران وزملاء العمل وزملاء

> العبادة - وبعض هذه العلاقات تُشكِّل إحساسنا بالذات. "الأنا" في حد ذاتها ليس لها هوية. نحن ما نحن عليه بسبب المجموعات التي ننتمي إليها. من المؤكد أنّ الليبرالية تسمح لنا بالدخول في مثل هذه المجموعات أو الخروج منها متى اخترنا ذلك: وهذا ما يجعلها ليبرالية. إنها تحوّل المجموعات الإكراهية المحتملة إلى جمعيات طوعية. لكنّ المجتمع ضروري للهوية، كما يجادل [بعض] المفكرين، ومن هنا أصبحوا معروفين على نحو جماعي باسم "الجماعانيون". (136)

الفكرة هي إدراك أننا لا نستطيع أن نفهم أنفسنا دون النظر إلى شبكة العلاقات التي نحن جزء لا يتجزأ منها. ولكن، بالطبع، يجب ألّا يعني هذا أنه ليس لدينا الحق في ترك المجموعات التي ولدنا فيها، أو التي أوصلتنا إليها اختياراتنا، في بعض المواقف، إذا اخترنا أن نفعل ذلك. هذه هي الرؤية الليبرالية التي أراد الجماعانيون الحفاظ عليها.

قدّم بعض الجماعانيين نقدهم بمصطلحات ميتافيزيقية. لقد جعلوا الأمر يبدو كما لو أنه لا يمكن أن تكون هناك ذات في الوضع الأصلي لجون راولز، خلف حجاب الجهل. إذ سيصرّون على أنه لا يوجد مثل هذا الكيان المختار للغايات سابقًا - بل نحن كائنات متموضعة اجتماعيًا على نحو متأصِّل[10]. لقد كانت هذه الطريقة في التعبير عن النقد مؤسفة. قد يكون هناك بعض الأساس الميتافيزيقي لشخص يسبق وجودُه وجودَ أي شبكة من العلاقات ويسبق أيَّ اختيارات سيتخذها هذا الشخص يومًا ما. لكن يمكن التعبير عن النقطة الأساسية في النقد الجماعاني على نحو أفضل من خلال المصطلحات المعرفية. بيت القصيد هو أنّ الشخص خلف حجاب الجهل سيكون ضعيفًا جدًا كفاعل معرفي. وبناء على ذلك، فإنّ التدبّر أو التشاور الجاد في الموقف الأصلي سيكون شبه مستحيل. يمكن لأي شخص أن يوجد بدون مجتمع ولكنّ فاعليته ستكون ضعيفة على نحو صادم للغاية.

---

(10) انظر Mulhall & Swift (1996: 45-55; 111-113)

ليس جزءًا من الجماعانية، من حيث هي عقيدة سياسية، أن يختفي الفرد وحقوقه الفردية تمامًا. لكن بالنسبة إلى كوش ونيلسون، إنّ المعرفة الفردية الحقيقية أمر مستحيل. قد يقول أحدهم: إنّ ما يسميها كوش بـ "الإبستمولوجيا الجماعانية" يمكن وصفها على نحو أكثر ملاءمة بأنها إبستمولوجيا شيوعية، لأنّ الفرد يُدرَج بالكامل داخل المجتمع.

يفترض كوش ونيلسون أنّ (1) المعرفة كلها تتوسطها اللغة، وأنه (2) لا يمكن أن تكون هناك لغة خارج المجتمع اللغوي. وهذا هو ما أدى إلى ظهور "شيوعيتهما".

لم أقتنع قط بسلامة حجة اللغة الخاصة لفيتغنشتاين أو أي من مخرجاتها. للأسف، يُعدّ تناول عدم رضاي الفلسفي عن حجج اللغة الخاصة خارج نطاق هذا الفصل[11]. ولكن هذا القدر سأعترف به: إنّ الانغماس في مجتمع لغوي يمنحنا الفرصة لتأطير أفكار أكثر ثراءً، وبذلك، اكتساب أنواع من المعرفة أكثر تطورًا بكثير مما يمكننا الوصول إليه بمفردنا. ومع ذلك فإنني أنكر عدم إمكانية وجود معرفة خاصة تمامًا مثلما أنكر عدم إمكانية وجود لغة خاصة. وعلى ذلك، ولتفادي تهديد الشيوعية، يجب على الجماعاني أن يتراجع عن الادعاء بأنّ الانتماء المجتمعي يسبق بالكامل الفاعلية المعرفية. يمكن للإنسان المعزول اجتماعيًا أن يعرف أشياءً[12]. بل ينبغي أن نقول إنّ الانتماء المجتمعي يسبق وصول الإنسان إلى إمكاناته المعرفية الكاملة. ينبغي للجماعاني أن يرفض الافتراض الثاني لكوش ونيلسون.

يقودني الافتراض الأول - أنّ المعرفة كلها تتوسطها اللغة - إلى المفهوم الرابع والأخير، إلى جانب المفاهيم الثلاثة الرئيسة في هذا الفصل، الذي يُميِّز الكثير من الإبستمولوجيا اليهودية السائدة. إنّ الإبستمولوجيا الغربية مفتونة بالفجوة

---

(11) يمكن للقراء المهتمين مطالعة McGinn (1984), Canfield (1986), Mulhall (2007).

(12) تماماً مثلما يمكن للحيوانات والبشر قبل اللغويين معرفة أشياء.

بين الاعتقاد والمعرفة. ما هو المكوِّن الإضافي الذي ينبغي للمرء إضافته إلى الاعتقاد للوصول إلى المعرفة؟ لقد جادلتُ في موضع آخر بأنّ الكتاب المقدّس العبري لم يبدِ اهتمامًا كبيرًا، ولو بكلمة واحدة، بشأن الاعتقاد القضوي (ليبينز، تحت الطبع). إذ أقرب كلمة فيه هي *emunah*، التي، أزعم، أنّ أدق ترجمة لها، حتى عندما تتخذ القضايا كموضوع، هي ترجمتها إلى إيمان [*Faith*]. وبناءً على ذلك، اهتمّت الإبستمولوجيا اليهودية السائدة، منذ العصور الوسطى وحتى اليوم، بالفجوة التي بين *emunah* و*da'at* (تقريبًا من الإيمان إلى المعرفة) وليس بين الاعتقاد والمعرفة.

بالنسبة إلى سعيد الفيومي في العصور الوسطى[13]، وكما هو الحال بالنسبة إلى الحبر مئير ليبوش فيسر - المعروف باسم مالبيم - في القرن التاسع عشر[14]، قد تستحق *emunah* أن تُسمى بالمعرفة. ولكنها نوع من المعرفة يتوسطه المجتمع، إما من خلال سلاسل الشهادة التاريخية، أو من خلال التكيّف الاجتماعي. في المقابل، فإنّ *Da'at* هي معرفة شخصية للغاية. إذا كان هدف الإبستمولوجيا اليهودية هو أخذ الأشياء التي نعرفها عن طريق *emunah* والتوصّل إلى معرفتها عن طريق *Da'at*[15]، فإنّ هذا الهدف يعني التدرّج من المعرفة المجتمعية إلى المعرفة الخاصة/ الشخصية - وهذا مرتقى لا يسَع كوش ونيلسون تأييده.

زيادة على ذلك، إنّ إحدى السمات الأساسية لـ *da'at* هي المحتوى غير القضوي الذي تستوعبه. يبرز المثال الأول لـ *da'at* في الكتاب المقدّس العبري عندما "عرفَ" آدم حواء. لقد كانت هذه المعرفة معرفةً حميمة من منظور الشخص الثاني [المخاطَب]. لم يكن محتواها لغويًا بأي معنى مباشر - أو على الأقل لم يكن لغويًا حصرًا - وبذلك، فهي نوع من المعرفة لا يعتمد بالضرورة على امتلاك أي لغة مهما كانت، خاصة أو عامة. وبناءً على ذلك، حتى لو لم يكن من الممكن

---

(13) انظر Altmann (1946).

(14) انظر تعليقه على سفر هوشع 2: 21-22.

(15) كما جادلت في Lebens (تحت الطبع).

أن تكون هناك لغة خاصة، فإنّ التراث اليهودي سيصرّ على أنه لا يزال من الممكن أن تكون هناك معرفة خاصة أو شخصية - نوع من المعرفة التي لا يكون محتواها لغويًا؛ نوع من المعرفة التي يمتلكها المرء عن الرب عند رؤيته.

تعترف الإبستمولوجيا اليهودية بمركزية الشهادة في المؤازرة وأيضًا في توليد أشكال معرفة غنية ومغروسة لغويًا. إنها تعترف بأنّ المجتمعات يمكن أن تكون موضوعات لحالات معرفية. زيادة على ذلك، إنها تعترف بأنّ الشخص لا يمكنه الوصول إلى إمكاناته الكاملة كفاعل معرفي بدون مجتمع ما. بهذه الطُرق، تتشارك الإبستمولوجيا اليهودية الكثير مع ما يسميه كوش بالإبستمولوجيا الجماعانية. ولكن، في الواقع، إنّ الإبستمولوجيا اليهودية أكثر جماعانية مما يسمى بالإبستمولوجيا الجماعانية. فقد تبيّن أنّ ما يسمى بالإبستمولوجيا الجماعانية هي، بمعنى ما، شيوعية. في المقابل، إنّ الإبستمولوجيا اليهودية تُؤمّن بحق التوازن الدقيق بين الفردانية والجماعية الذي يكمن في قلب النقد الجماعاني لليبرالية الكلاسيكية[16].

---

(16) أتقدم بالشكر لمحرري هذا الكتاب ولأعضاء هيئة جوزيف بتلر في جامعة أكسفورد على مناقشة مسودة الأولية لهذا الفصل معي.

الفصل التاسع

الإبستمولوجيا الدينية المسيحية

ساندرا مانسن وتوماس د. سوليفان

1.9 الصورة الأشمل

لكل من الباحثين اللاأدريين والمؤمنين الملتزمين مصلحة في الإجابة عن سؤال يقع في قلب الإبستمولوجيا المسيحية: كيف يمكن تقديم المسيحية بطريقة تُظهر مصداقيتها؟ لا شك أنّ العمل التقني الرائع في الفلسفة التحليلية الحديثة سيسهم في الإجابة عن هذا السؤال. وكما سنجادل في الأقسام 2.9 و3.9 و4.9، تتضمن الإجابة عناصر معيّنة تكون مفهومة لأولئك الذين لم يدرسوا الفلسفة التقنية - عناصر تم تجاهلها بالكامل تقريبًا في الأدبيات، على الرغم من أنها تؤسِّس قناعات كثير من المؤمنين، مع التدريب الفلسفي الرسمي أو بدونه.

تُطوِّر الفلسفة التحليلية الحديثة استجابتين مؤلَّهتين أساسيتين لهذا السؤال. المقاربات القائمة-على-الأدلة وتهتم بالحجج التي تنقِّب عن الأدلة المؤيدة للمسيحية. في حين تهتم المقاربات غير-القائمة-على-الأدلة بشيء آخر.

من بين أفضل التفسيرات المعاصرة القائمة-على-الأدلة حول مصداقية المسيحية وأشهرها هو تفسير ريتشارد سوينبورن. تؤسس سلسلة أبحاثه الجليلة مبادئ عامة تُعنى بالأدلة والتفكير الاحتمالي، ثم تَستعمل هذه المبادئ للمجادلة بأنّ النزعة المؤلِّهة لله متسقة وأنّ هناك حجة تراكمية قوية لصالح وجود الله، وأخيرًا تستدعي كل ذلك أثناء النظر في الأدلة المؤيدة للمسيحية، مجادلة بأنه من

المحتمل للغاية أنّ المسيح قام من بين الأموات وأنّ المسيحية صحيحة. يقول سوينبورن إنه صاغ مشروعه بناءً على مشروع الأكويني لأنّ منهج الخلاصة اللاهوتية [*Summa Theologiae*] بدا صحيحًا "بنسبة مائة بالمائة"، وقد عزمَ سوينبورن على استعمال أفضل العلوم في يومنا هذا - مثلما استعمل الأكويني أفضل العلوم (الأرسطية) في عصره - لإثبات وجود ربٍّ خالق، وأكثر من ذلك[1]. لقد قدَّم علماء اللاهوت الطبيعي على مدار عدة عقود ماضية الكثير من المقالات الجيدة القائمة-على-الأدلة، منها تحقيقات مهمة حول أنواع من الأدلة لم تحظَ بالتقدير الكافي: على سبيل المثال، عمل ويليام ألستون حول الخبرة الدينية بوصفها إدراكًا حسيًا للرب، وعمل جون غريكو حول الأدلة الشهادية.

إلى جانب جهود سوينبورن وغيره من المدافعين المسيحيين الذين ركّزوا-على-الأدلة، طوّر ألفين بلانتينغا، وهو مؤثر رئيس آخر في الفلسفة المسيحية المعاصرة، ـ مع زملائه من الإبستمولوجيين الإصلاحيين أمثال نيكولاس ولترستورف ـ نهجاً بديلاً متطوراً بشأن مصداقية المسيحية. يجادل عمل بلانتينغا الرائع متعدد المجلدات حول هذا الموضوع بأنّ المسيحية، إذا كانت صحيحة، يمكن تسويغها على نحو غير دليلي.

يبدأ بلانتينغا حجته الموسَّعة بتطوير نظرية للمعرفة ذات طابع "وظيفاني سليم" يمكن أن تكون الاعتقادات بموجبها مرخَّصة [Warranted] إذا ظهرت إلى الوجود بسبب الأداء السليم للملَكات المعرفية: ليس هناك حاجة إلى دليل على الاعتقادات. ويهتم بلانتينغا بشكل خاص بتطبيق نظرية المعرفة العامة هاته في مجال الدين. إذ يقول إنه من الممكن أن يكون البشر قد خُلِقوا بطبيعتهم لكي يُدركوا الحقائق الدينية - ربما خُلِقنا للقيام بذلك بشكل تلقائي تقريبًا، إذا لم يتعارض أي شيء مع إدراكنا الحسي. ومع ذلك، يقترح بلانتينغا أنّ ملَكاتنا المعرفية-العاطفية ربما أصبحت مضطربة بسبب الخطيئة الأصلية، لذا، نحن ممنوعون من استيعاب

---

(1) Clark (1993: 186-87).

صدق المسيحية. ولكن قد تعود ملَكاتُنا إلى وظيفتها السليمة عبر المعونة الإلهية. وفي هذه الحالة، قد نعتبره على الفور، وعلى نحو غير استدلالي، اعتقادًا "أساسيًا" أنّ المسيحية صحيحة، بالطريقة عينها التي نعتبر بها على الفور، وعلى نحو غير استدلالي، وجود عقول أخرى، في الأشخاص الآخرين، أمرًا أساسيًا (لا نحتاج إلى حجج مفادها أنّ البشر الآخرين ليسوا روبوتات). قد تمتلك بعض النفوس المحظوظة إيمانًا أساسيًا بالمسيحية طوال حياتهم الفكرية. لا تحتاج الاعتقادات الأساسية إلى دليل.

يسمي بلانتينغا وصفه للاعتقاد المسيحي المرخَّص "نموذج الأكويني/كالفين" (وهذا يشير إلى وجود تعقيدات، بالنظر إلى ما يُصرِّح به سوينبورن وغيره من المدافعين الذين يركّزون على الأدلة من ميل إلى الأكويني). لقد تشعّبت التفسيرات المماثلة للإبستمولوجيا الدينية المسيحية وازدهرت. انظر، على سبيل المثال، دفاع تايلر دالتون مكناب عن مقاربة وظيفانية سليمة[2].

يمكن اعتبار بلانتينغا يشجّعنا على التراجع عن السؤال المطروح في بداية هذا المقال. من وجهة نظره، إنّ المدافعين الإصلاحيين لا يُظهرون على نحو مباشر مصداقية المسيحية من خلال الإشارة إلى الأدلة التي تؤيدها؛ ومع ذلك، في شرح الإعداد المحتمل الذي تُقدَّم فيه المسيحية بوساطة روح القدس على أنها صادقة، يُسهِّل المدافعون إدراك المؤمنين لعقلانية المسيحية.

نحن لا نعارض ادعاء الإبستمولوجيين الإصلاحيين أنّ بعض الناس يمكن أن يوافقوا عقلانيًا على المسيحية دون حجج أو أدلة. لكنّ هذا النهج محدود القيمة بالنسبة إلى الغرباء الذين يتساءلون هل يجب عليهم قبول المسيحية ولماذا. ليس لدى هؤلاء المستفسرين اعتقاد أساسي أنها صحيحة، أو سبب للاعتقاد بأنّ القصة التي يقدّمها بلانتينغا هي أكثر من مجرّد حكاية عما هو ممكن. زيادة على ذلك، أنّ

---

(2) Depoe and McNabb (2020: 107-122). يشتمل هذا الكتاب على حوار مفيد: حيث تُرفق حجج مضادة مع كل موقف من المواقف الخمسة المقدمة.

كثيرًا من المؤمنين - ونحن من بينهم - يفتقرون إلى الإيمان "الأساسي" بالمسيحية ويَرون أنّ التزامهم بها يرتكز على الحجة والدليل. (نحن ننظر إلى المشهد من منظور الغرباء السابقين: نحن بالغون تحوّلنا إلى الإيمان بالله والمسيحية).

في الأقسام القادمة، نسلِّط الضوء على نوع مهم ولكنه مهمل من الأدلة المؤيدة للمسيحية: محتوى الادعاء الوحيي المسيحي. يتألف هذا المحتوى، في جوهره، من الكتب المقدّسة والتصريحات القاطعة للعقيدة؛ يتم تنظيمها وتفعيلها وتأويلها من خلال وسائط مختلفة. على الرغم من إهمال علماء اللاهوت الطبيعيين للأدلة من محتوى ادعاء الوحي المسيحي، إلا أنّ المحتوى الوحيي المسيحي له قيمة دليلية جوهرية في أذهان المؤمنين العاديين، يؤمِّن وجودَ الرب والمسيحية نفسها على حد سواء. إنّ الدور الذي يلعبه هذا المحتوى عند المؤمن هو علامة قوية يجب على الخبراء في الفلسفة الانتباه إليها أيضًا[3].

إنّ مناقشتنا لهذا الدليل على مصداقية المسيحية المتجاهل مهنيًا سيَستهدف افتراضين شكّلا الإبستمولوجيا المسيحية المعاصرة. الأول هو أنه لا يمكن الحصول على حجة مقنعة قائمة-على-الدليل لصالح المسيحية دون تأمين أولاً (على الأقل) حالة يكون فيها وجود إله خيّر أكثر احتمالاً من عدم وجوده. على الرغم من أنّ هذا الافتراض لا يستلزمه بروتوكول الترتيب الذي يستعمله سوينبورن في مشروعه، فإنّ الفلاسفة الذين يتبعونه غالبًا ما يتصرّفون كما لو كان يستلزمه؛ في الواقع، إنّ

---

(3) يمكن للقراء الراغبين في الحصول على مزيد من التفاصيل فيما يخص الأدبيات المعاصرة أن يبدأوا بـ DePoe & McNabb (2020): تستعرض مقدمة هذا الكتاب خمسة مواقف تتعلق بالإبستمولوجيا الدينية المسيحية. وراجع أيضًا موسوعة ستانفورد للفلسفة على الإنترنت وموسوعة الإنترنت للفلسفة بخصوص: إبستمولوجيا الدين، والدليلية، والتأسيسانية، والوظيفانية، والنزعة الخارجانية، والنزعة الوثوقية، واللاهوت الطبيعي، واللاهوت الطبيعي المتشعب، والموضوعات المرتبطة بذلك. معظم المؤلفين المشهورين الذين نستشهد بهم هنا (على سبيل المثال، سوينبورن، بلانتينغا، ألستون، غريكو) لديهم منشورات رئيسة متعددة حول هذه القضايا؛ يمكن العثور على التفاصيل الببليوغرافية الخاصة بذلك في قائمة مراجع هذا الكتاب.

التعريفات المحترمة للاهوت الطبيعي تتضمنه[4]. الافتراض الثاني هو أنّ درجة عالية من الاحتمال أو اليقين، وربما حتى معرفة بصدق المسيحية، مطلوبة للموافقة القاطعة. هنا مرة أخرى، لا تستلزم المشاريع الدليلية النموذجية (أو المشاريع غير الدليلية) هذا الادعاء؛ ومع ذلك، فهو مستوحى من برنامج سوينبورن الذي استمر لعقود من الزمن، والذي يجادل بأنّ الأدلة تؤمّن درجة عالية من احتمالية أنّ المسيحية صحيحة، ومن برنامج بلانتينغا، الذي كان نهجه في مسألة مصداقية المسيحية موجهًا لأولئك الذين يزعمون مسبقًا أنهم يعرفون صدقها.

في حين أنّ النهج الذي سندعو إليه يعطّل الصورة المعاصرة من خلال رفض هذين الافتراضين، فإنه يتوافق بشكل جيد مع التقليد الأطول. منهجنا مستمد من... الأكويني! نحن نهتم به لأجل منهج نتبعه وليس لأنه يشرح هذا المنهج: إذ هو يستعمل منهجًا لا يميِّزه.

في الأقسام الثلاثة المتبقية من هذا الفصل، سنقدّم دفاعات أولية عن ثلاث أطروحات تتعلق بالقيمة الدليلية لمحتوى الادعاء الوحيي المسيحي. لن يكون لدينا مجال لتقديم حالات كاملة لهذه الأطروحات ولكننا نأمل أن نقول ما يكفي للتشجيع على المزيد من التحقيق.

2.9 الدليل على الإيمان بالله من المحتوى الوحيي: إطار عام

> أطروحة: قد يوفّر محتوى الادعاء الوحيي دليلاً يمكّن المستفسر من الموافقة في وقت واحد على الادعاء الوحيي والافتراض المتضمَّن فيه بأنّ الله موجود.

نحن نعتبر "المحتوى الوحيي" محتوى ادعاء وحيي مؤلّه، ادعاء له صورة: ش

---

(4) انظر Menssen and Sullivan (2007: 51-58) للاطلاع على مناقشة حول شيوع الافتراض وظهوره في تعريفات اللاهوت الطبيعي.

يؤكد أنّ أ أوحى ق، حيث ش هو موضوع ما (شخص أو مجموعة من الأشخاص)، أ هو موجود خارق للطبيعة، وق هي محتوى قضوي. فعلى سبيل المثال، إنّ المحتوى الوحيي المسيحي هو محتوى الادعاء الوحيي الذي قدّمه المجتمع المسيحي، ويشمل ذلك (على الأقل) الكتب المقدّسة وعقائد مجمّعات الكنائس المبكرة. يتكشّف المحتوى الوحيي للديانات الرئيسة عبر الشعر والقصة والسرد الشفهي؛ وعبر التاريخ والسيرة الذاتية والمواثيق القانونية؛ وعبر الموسيقى والفنون البصرية - ولا سيما عبر الفلسفة واللاهوت اللذين ينظّمان المحتوى.

يمكن اعتبار الحجج من المحتوى الوحيي للدين الرئيس على صدق الادعاء الوحيي المقترن به (وما يقتضيه ذلك من صحة النزعة المؤلّهة) تبدأ بالقالب الأساسي التالي:

- إنّ المحتوى الوحيي ح، كما يعبّر عنه المجتمع الذي يحتضنه، له خاصية مميزة تتمثل في كونه ص على نحو استثنائي [اجعل بدل ص: موّحدًا، مناسبًا، جميلاً، ساميًا، مرنًا، خصبًا، أصليًا، ذكيًا، حكيمًا، مؤثرًا، يرتقي باليائسين والضالين - والقائمة تطول].
- إذا كان كذلك، فإنّ مقبولية الادعاء بأنّ ح كان وحيًا يمكن تعزيزها بحق بالنسبة إلى المستفسر من خلال الاعتراف بأنّ ح هو ص على نحو استثنائي.
- [إذن،] مقبولية أنّ ح كان وحيًا يمكن تعزيزها بحق بالنسبة إلى المستفسر من خلال الاعتراف بأنّ ح هي ص على نحو استثنائي.

بطبيعة الحال، يمكن للشخص الواحد أن يتمسّك بالخصائص التي تحل محل ص أكثر من الشخص الآخر أو أقل منه. لا يعني هذا أنه لا يوجد واقع أساسي يمكن إدراكه. بعض العقائد الدينية تؤيد الإبادة الجماعية؛ مثل هذه المذبحة ليست ممقوتة ذاتيًا فحسب بل ممقوتة موضوعيًا، وإلى حد كبير أيضًا. قد (نتوصّل) إلى فهم أنّ العقائد الدينية لها قاعدة موضوعية تقع على الطرف المعاكس من الطيف: موحّدة أو مناسِبة أو جميلة أو غير ذلك على نحو استثنائي.

لماذا سيؤدي تمييز محتوى وحي مفترض معيّن على أنه سامٍ أو مرن أو خصب أو غير ذلك على نحو استثنائي إلى تعزيز مقبولية الادعاء بأنّ المحتوى كان وحيًا؟ لأننا نعتقد أنّ افتراض مصدر إلهي (من المحتمل) أن يفسِّر هذه الخصائص، وعندما يكون من الممكن استبدال بـ ص كثير من الخصائص المدرجة في الخطوة الأولى من القالب على نحو مقبول، فإنّ افتراض مصدر إلهي قد يوفّر تفسيرًا أفضل من أي تفسير آخر متاح. يمكن توسيع قالبنا وبناؤه بهذا المنظور، ليشمل منهجية "الاستدلال بأفضل تفسير" (IBE). ولكن بعد الإشارة إلى أنّ IBE سيكون وسيلة طبيعية للمضي قدماً، فإننا لن ندخل في مناقشة مزاياه أو علاقته بالمذهب البايزي، والنزعة الاحتمالية، وما إلى ذلك. إنّ اتخاذ مواقف في السجالات حول هذه المنهجيات يصرف الانتباه عن هدفنا الشامل في هذا المقال، المتمثل في لفت الانتباه إلى نوع مهم من الأدلة أهمله اللاهوتيون الطبيعيون فيما يخصّ صدق الادعاء الوحيي: محتوى الادعاء.

> <u>اعتراض: أطروحتك - أنّ محتوى الادعاء الوحيي قد يوّفر دليلاً يمكّن المستفسر من الموافقة في وقت واحد على الادعاء والقضية المتضمنة فيه أنّ الله موجود - لا يمكن تسويغها إلا بحجة دائرية.</u>

يتضمّن الادعاء بأنّ "هناك إله أوحى هذا المحتوى [على سبيل المثال، العقيدة المسيحية]" الادعاء بأنّ "هناك إله". ولتجنّب الاستدلال الدائري، ألا يجب أن يؤسَّس الادعاء المتضمَّن قبل الادعاء الأكثر تعقيدًا؟

تُظهر الأمثلة أنّ التفكير المنطقي الذي نوصي به ليس دائريًا على نحو غير مقبول. هل القوة التي تُسقط التفاحة من الشجرة هي القوة نفسها التي تجعل العالم يدور؟ بمعنى آخر، هل الجاذبية مسؤولة عن مدارات الكواكب حول الشمس؟ يتضمن هذا السؤال سؤالًا آخر: هل الجاذبية موجودة؟ يمكن معالجة السؤال المتضمَّن هذا من خلال التحقيق في الاستفسار الأكثر تعقيدًا وتحديدًا. استبدل أينشتاين بالجاذبية النيوتنية الزمكان المنحني. هل فُسِّرت مسارات الأجسام المتحركة سابقًا بوساطة الجاذبية النيوتنية بسبب انحناء الزمكان؟ يُجاب عن الاستفسار

المضمَّن (هل هناك انحناء في الزمكان) بمجرّد حصولنا على إجابة للسؤال المعقد. قد يعلن أحد الباحثين في SETI (البحث عن الذكاء خارج الأرض): "أرسلت بعض أشكال الحياة الأجنبية هذه الإشارة". يتضمن هذا الادعاء المعقد الزعم بأنّ بعض أشكال الحياة الأجنبية موجودة (أو وُجِدَت). نحقق في حقيقة هذا الكائن الأجنبي المفترض من خلال تقييم الادعاء المعقد - أي، من خلال دراسة محتوى هذا الاتصال المزعوم.

لقد قلنا إنه من الافتراضات المعاصرة الشائعة أنه لا يمكن الحصول على حالة مقنعة قائمة-على-الدليل تؤيد الادعاء الوحيي المسيحي دون الحصول أولاً على حالة محتملة على الأقل تؤيد وجود رب خيّر. ولكن كما تُظهر هذه الأمثلة، ينبغي رفض هذا الافتراض. إذ من الممكن في الوقت نفسه الإقرار بالادعاء المعقَّد بأنّ "الرب قد تفضّل بالوحي عبر يسوع المسيح" والتأكيد المتضمَّن "الرب موجود".

إنّ هذا الاقتران الطويل الذي يشكّل الادعاء الوحيي المسيحي لا يمكن أن يكون أكثر احتمالا من أي مقترن معه. ومع ذلك، فإنّ القصة المسيحية برمتها قد تكون أكثر قابلية للتصديق من القضايا المضمَّنة المأخوذة بمعزل عنها[5]. إذا كنت تشرح لزميلك الذي ألقى محاضرة وكان من المتوقع أن تحضرها سبَبَ عدم حضورك، فيمكنك ببساطة أن تقول: "لقد حدث شيء مهم". أو يمكنك أن تقول: "لقد وصلت ابنتي، التي تعيش خارج الولاية، للتو - هبطت طائرتها في منتصف الليل - لأجل الذهاب إلى جنازة والدة صديقتها هذا الصباح في مينيابوليس؛ ولم تُمضِ إلا فترة المساء في المدينة قبل أن تعود إلى منزلها وكانت في حاجة إلى الحديث معي. إنّ السرد الثاني أكثر إقناعا وأكثر مصداقية، على الرغم من أنّ الأول أكثر احتمالا (الثاني يستلزم الأول ولكنّ الأول لا يستلزم الثاني).

---

(5) انظر menssen and Sullivan (2021)، حول الانتهاك الواضح لبديهيات كولموغوروف للاحتمالية.

إنّ السرد الأطول هو الأكثر مقبولية حتى لو كان من المحتمل جدًا أن يكون أحد مكوناته كاذبًا. هل هبطت طائرة ابنتك في منتصف الليل بالضبط؟ ربما كانت الساعة 11:59 مساءً؟ يمكنك إضافة لاحقة ما صراحةً - "أو شيء من هذا القبيل" - إلى الجملة ذات الصلة (أو القصة بأكملها)؛ ولكن حتى لو لم تفعل ذلك، سيُفهم الأمر بهذه الطريقة. والشيء نفسه ينطبق على الادعاء الوحيي المسيحي: "هذا أو شيء من هذا القبيل".

بالنسبة إلى بعض اللاأدريين المستفسرين عن المسيحية، قد يدور كل شيء حول إمكانية الموافقة المتزامنة على الادعاء الوحيي والزعم المتضمَّن حول وجود الرب، وهكذا، حول وجود بديل للنهج القياسي القائم-على-الدليل للإبستمولوجيا الدينية المسيحية. وذلك لأنّ العقبة الأكثر صعوبة أمام الإيمان بالله هي مشكلة الشر، وقد يوفّر وعد الصليب بالفداء والحياة الآخرة الطريقة الوحيدة للاعتراف بإمكانية التغلّب على هذه المشكلة. إذا كان الإله في قفص الاتهام، فيتعيّن علينا أن نراجع محتوى الوحي الإلهي المفترض قبل النطق بالحكم. يجب أن نستمع إلى صوت المتهم.

ولذلك، فإنّ فحص محتوى الوحي المفترض الجذاب ينبغي ألّا يؤجله المستفسر اللاأدري إلى ما بعد توفّر قضية ذات مصداقية حول وجود الله.

3.9 الدليل من المحتوى الوحيي المسيحي المنسَّق: توضيح

> أطروحة: إنّ كشف الأكويني المنسّق للمحتوى الوحيي المسيحي يمكن أن يعزّز مقبولية الادعاء بأنّ المحتوى كان وحيًا، سواء بالنسبة إلى المستفسرين اللاأدريين أو المؤمنين.

يشكّل الادعاء الوحيي المسيحي المفسَّر قاعدة بيانات كبيرة للغاية. كيف يقوم المستفسر بالبحث عبر كل هذا لتحديد القيمة الدليلية؟ باستعمال إطار منظّم. تسلّط البنى التنظيمية أو حَبَكات القصص ضوءًا جديدًا على البيانات المألوفة، ما يساعدنا

على استخلاص الآثار مما نعرفه مسبقًا واكتشاف بيانات جديدة. اكتشفَ مندلييف الجدول الدوري من خلال تنظيم معرفته بالعناصر الكيميائية الثلاثة والستين المعروفة؛ أعطاه الإطار الذي بناه تبصّرًا حول العناصر المعروفة وأتاح له التنبؤ بالعناصر الأخرى واكتشافها.

تساعد ثلاثة أنواع على الأقل من الأطر أو حبكات القصص في التحقيق في المحتوى الوحيي المفترض.

يتضمن الأول السرديات التاريخية. توفّر سردية سفر التثنية عن خروج العبرانيين من مصر ودخولهم إلى الأرض الموعودة بنية أساسية لكل من الادعاءين الوحيين اليهودي والمسيحي وتؤسس لفهم آخر الزمان المسيحي. إنّ أهمية تصريحات يسوع "أنا هو" ودعوة الرسل الاثني عشر يمكن فهمها من خلال السرد التاريخي لليهود.

يلفت النوع الثاني من الأُطر انتباهنا إلى حبكات القصص التي تنظِّم البيانات الشخصية أو الذاتية. وغالبا ما تُقدَّم هاته من خلال الأمثال. تأمّل، على سبيل المثال، في الحكاية التي رواها النبي ناثان للملك داود (في سفر صموئيل في الكتاب العبراني) عن رجل غني يسرق نعجة رجل فقير ويذبحها. تسمح القصة لداود بأن يرى في ضوء جديد أمره بإرسال أوريا إلى جبهة القتال (حيث قُتل أوريا، ما سمح لداود بالزواج من بثشبع زوج أوريا) وتعيد صياغة الأحداث لتكشف لداود خُبثه*.

يوفّر النوع الثالث من الأُطر تفسيرات للعقيدة أو النظرية من خلال المبادئ الأولى. ينظّم الأكويني العقيدة المسيحية بطريقة تُبرز أسسها الفلسفية: فهو يقدّم بنى سببية تسلّط الضوء على ماهية الكيانات قيد المناقشة. يفعل الأكويني للمسيحية شيئًا

(*) المترجم: هذا الكلام مبني على عادة اليهود في نسبة الكبائر زورًا إلى أنبيائهم عليهم السلام المبرؤون من هذه التهم وقد تكلّم العلماء المسلمون بشأن هذه التهمة لداوود عليه السلام ونفوها عنه، راجع تفاسير آية (إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة).

من قبيل ما فعله إقليدس للهندسة. لم يشتهر إقليدس باكتشافه المبرهنات الهندسية، إذ المبرهنات التي ناقشها كانت، في الأساس، مألوفة لدى الخبراء. بدلاً من ذلك، لقد اشتُهِرَ لتنظيمه الهندسة وجعلها تكشف عن مسلّماتها (أو معظمها: سعى علماء الرياضيات اللاحقون إلى إكمال المهمة).

وهنا نسلّط الضوء على هذا النوع الثالث من الأُطر. سنوضّح تنظيم الأكويني للوحي المسيحي من خلال دراسة خاصية واحدة يمكن أن تحل محل ص في قالبنا العام أعلاه: خاصية الكون موحّدًا. سنتناول إحدى الاستراتيجيات من بين كثير من الاستراتيجيات التي تَعْرِض الخلاصةُ[6] من خلالها محتوى الوحي المسيحي بوصفه موحَّدًا على نحو استثنائي: الدافع الجدلي نحو التعريف والمبادئ الأولى. تشير مناقشتنا إلى الطريقة المميزة التي يوحِّد بها تفسير الأكويني العناصر المذكورة في الوحي الأصلي. لكنّ هذه العناصر، بطبيعة الحال، لها علاقاتها التاريخية والوجودية[7].

تتطوّر منهجة الخلاصة للوحي المسيحي من خلال سلسلة من المقالات، كل منها يتكون من خمسة أجزاء: الأول، يركّز فيه الأكويني على سؤال افتتاحي؛ الثاني، يبيِّن الاعتراضات على الاستنتاج الذي سيدافع عنه (تتضمن الخلاصة أكثر من 10000 اعتراض من هذا القبيل)؛ الثالث، يلجأ إلى مصادر يجدها جديرة بالثقة إلى حد ما، لموازنة ما قيل للتو؛ الرابع، يشرح موقفه؛ والأخير، يجيب فيه عن الاعتراضات الأصلية. تتبع كل مقالة في الخلاصة (هناك أكثر من 2600 مقالة) هذا النمط الجدلي.

يعلّمنا ارسطو أنّ الجدل هو الطريق (hodós) إلى أسس العلوم. والأكويني يوافقه في ذلك. قد يبدو هذا للقارئ المعاصر أمرًا سخيفًا: مناهجنا العلمية بعيدة

---

(6) الخلاصة اللاهوتية أو Summa Theologica (ST).

(7) إن تأكيدنا على وحدة السرد يمكن أن يثير سؤالًا حول ما إذا كانت هذه مجرد قصة متسقة، لكن السرد حافل بادعاءات حول الخصوصيات، على النقيض من السرديات الاتساقية للرياضيات، على سبيل المثال.

كل البعد عن مناهج الأكويني. ولكن يبقى الجدل طريقًا إلى أسس العلم، لأنّ معاني التصريحات العلمية تحتاج إلى البيان والتوضيح. سنحتاج إلى الجدل في العلم حتى لو كان كل ما يعنينا هو التعريفات الاسمية أو اللفظية، "تعريفات المعجم". لكنّ الجدل هو أيضًا وسيلة لتعريف الشيء نفسه، سبيل إلى التعريف "الحقيقي"، كما يصطلح عليه التقليد اللاحق، الذي يحددّ السمات الأساسية إلى أبعد حد لمادة ما. تأمل، على سبيل المثال، في الدالّة الموجية، التي تمثّل جوهر ميكانيكا الكم. إنّ الإشارة إلى صيغة رياضية تسمى "الدالّة الموجية" تساعد في التوضيح: إنها تعطي تعريفًا اسميًا. ولكن، يجادل الفيزيائيون، هل تمثّل الصيغة أي شيء حقيقي، وإذا كان كذلك، ما هو؟ إنّ الصدام الجدلي بين وجهات النظر المتعارضة يفرض فروقًا؛ وكل من التعريفات الاسمية والحقيقية تُشذَّب من خلال هذه الفروق. في الكلِّ الذي يحتوي على أجزاء كثيرة أو متباينة (على عكس الكلِّ الذي يحتوي على جزء واحد)، تعتمد وحدة الكلّ على تكامل الأجزاء. والتفسيرات العميقة التي تستدعي تعريفات حقيقية أساسية تفسّر الخصائص التي يجري تفسيرها تُظهر هذا التكامل.

ولتقدير الدور الذي يلعبه التعريف الأساسي بشكل أفضل في التعميق التدريجي للتفسيرات العلمية، تأمل في هذا السؤال: "لماذا لا يتآكل الذهب أو يصدأ؟" إليك بعض الإجابات التي هي ببساطة خاطئة: "لأنه أصفر اللون"، أو "لأنّ الآلهة تحب الذهب". إنها خطوة كبيرة إلى الأمام أن نقول: "ثمّة شيء ما في البنية الذرية للذهب يمنعه من التآكل". يأتيك البحث بالتفاصيل: بما أنّ الذهب يحتوي على تسعة وسبعين بروتونًا في نواته، فإنّ النواة تجذب بقوة إلكتروناتها؛ وهذا يجعل الإلكترونات تتحرّك بسرعة الضوء تقريبًا ويزيد من كتلتها، ما يقرّبها من النواة إلى درجة لا يتمكّن أبعد الإلكترون فيها من الارتباط بسهولة مع أي شيء آخر. يعتمد هذا التفسير على تعريف بنيوي أو حقيقي للعنصر الكيميائي الذهب - وليس مجرّد تحديد الشروط الضرورية والكافية لشيء ما يُعدّ ذهبًا، بل تحديد سبب حقيقة أنّ الذهب يقاوم التآكل. يحاول هذا التعريف التعبير عن ماهية الشيء، حيث

"الماهية" هي ميزة أساسية أو مجموعة من الميزات التي تؤسس أنطولوجيًا لأي خصائص أخرى، إذا كانت هناك خصائص أخرى. "العدد الزوجي الأولي الوحيد" و"2" قابلان للاستبدال، لكن "العدد الزوجي الأولي الوحيد" لا يعبِّر عن ماهية العدد 2[8].

كيف سيبدو الموقف المشابه لذلك فيما يخصّ مناقشة الخلاصة للوحي؟ اللاهوت هو علم عند الأكويني؛ والخلاصة هي تبيان منهجي لهذا العلم، متجذّر في التعريف. يسلسل الأكويني الحجج على طول الخلاصة، وكل حجة مسلسَلة تحاول الإجابة عن سؤال "لماذا" المشابه لسؤال "لماذا لا يتآكل الذهب؟" والوصول إلى التعريف الحقيقي، التعريف المرتبط بالواقع.

على سبيل المثال، نجد هذا التصفيف أو التضمين في صفات الرب: الرب أبدي لأنه غير قابل للتغيير، وغير قابل للتغيير لأنه بسيط، وبسيط لأنّ كلّه فعل [كمال] لا إمكان [نقص] فيه. تقدّم الحجة المؤيدة لكل صفة تعريفًا ما. يتبنّى الأكويني فهم أرسطو للقياس المنطقي النموذجي كحجة يكون حدّها "الأوسط" (الحد المشترك بين مقدّمتي القياس المنطقي) هو تعريف يعطي ماهية الشيء. إنّ الحجج من هذا النوع تُنتج تفسيرات صادقة وليس مجرّد اقترانات؛ عندما تُصاغ بطابع طبقاتي أو تضميني بالطريقة التي نصفها، تكون تفسيرية على نحو عميق.

إنّ البحث نفسه عن تفسيرات تتضمن-تعريف يشكّل مناقشة الأكويني لعقيدة خاصة بالوحي المسيحي. ما يعزّز تحليله لملاءمة التجسيد، على سبيل المثال (في بداية ST III) هو أنه يسأل: "ماذا يعني الكون ملائمًا؟" ويعطي إجابة تشير إلى

---

(8) من الشائع تقديم مفهوم الماهية عبر استدعاء الأفكار المنطقية-الدلالية للتفسير والتمثيل والتعريف وما إلى ذلك. لكن التفسيرات، وما إلى ذلك، ليست خصائص خارج عقولنا. لا تشير "الماهية" إلى الطبقة الكاسية؛ الأفكار المنطقية-الدلالية هي طبقات كاسية للوصول إلى ما نتحدث عنه على المستوى الأنطولوجي. تم توضيح هذا التصور المعقد في النظرية الكلاسيكية للكليات الخمس.

طبيعة الأشياء[9]. إنّ تجسُّد الربّ على هيئة إنسان ملائمٌ لأنه طبيعي. إنه أمر طبيعي بالنسبة للرب لأنّ ماهية الرب - الخير - سارية على نحو متأصل. يدرس الأكويني في موضع آخر ما ينطوي عليه هذا السريان. إنه يفهم الخير الساري للرب على أنه غائي: الخير سارٍ لأنه يجذبنا، لأننا نُسحب نحوه (ST I, q.5, a.4).

لقد كانت نتيجة كل هذا التنقيب شبكة من الحجج، من مختلف المجالات، مع تعريفات وتفسيرات متصلة. وهكذا، فإنّ عمق تفسير المحتوى الوحيي يتطوّر جنبًا إلى جنب مع الامتداد، تمامًا مثلما يحمل تعريف العالِم الكيميائي للذهب، الذي يعمِّق فهمنا للنظام الطبيعي، نظرية شاملة - هناك إلكترونات وبروتونات. تتشارك الحجج المستخلصة من الفلسفة ومن اللاهوت الموحى به في التعريفات والتفسيرات؛ إنّ تشابكها يجعلها تدعم بعضها بعضًا ويسهم في وحدة العقيدة ككل. ولكن يبقى الفرق بين الفلسفة واللاهوت الموحى به قائمًا. أي حجة فلسفية إنما ستعتمد على المقدّمات المطروحة بوصفها في متناول العقل البشري دون اللجوء إلى سلطة الوحي؛ والحجة في اللاهوت الموحى به سيكون لها مقدّمة واحدة على الأقل تلجأ إلى سلطة الوحي لأجل تسويغها.

فالرب، سبب الأسباب كلها، هو الموحِّد العظيم. لكننا لا نستطيع تعريف الرب، ولا يمكننا تحديد ماهية الرب، على حد تعبير الأكويني. إنما يمكننا الحصول على بعض الإحساس بالرب بوصفه المرجِع للأوصاف (الرب أبدي، لا يقبل التغيير، بسيط)، ويمكننا الاستعلام عن الرب بوصفه السبب الأول، مجادلين من هذه النتيجة؛ لكن لا نستطيع أن نفهم بحق المرجع نفسه. كيف تتوافق حكايتنا لنهج الأكويني حتى الآن، مع تأكيده على التعريف، مع موقفه القائل إننا لا نستطيع تعريف الرب؟

في البداية، لاحِظ أنّ هناك ظروفًا أخرى نفهم فيها الأوصاف دون أن نفهم المراجع. يمكن للطفل الذي قُدِّم له مفهوم العدد الأولي أن يفهم الوصف الأساسي

---

(9) تتداخل الخصائص التي تحل محل ص في قالبنا الأصلي: تتقاطع وحدة الوحي مع ملاءمته.

للعدد الأولي التوأم - زوج من الأعداد، كل منهما أولي، يفصل بينهما عدد زوجي واحد فقط - دون أن يكون قادرًا على تحديد العدد الأولي التوأم. هناك كائنات حية يمكنها الشعور بالتيارات الكهربائية للأرض، لكننا لا نستطيع القيام بذلك ألبتة. نحن نفهم وصف الكائن الحي ولكننا لا نستطيع الإمساك بالمرجع حسيًا.

والنقطة التي نادرًا ما تُلاحظ، التي أبرزها الأكويني في مناقشته لتسمية الرب، هي أنّ جُمَلَنا يمكن أن تكون صحيحة جوهريًا رغم أنها معيبة في طريقة التمثيل (ST I, q. 13). يُعدّ هذا بيِّنًا في الرياضيات. عندما نقول: "اثنان زائد اثنين يساوي أربعة"، فإننا نستعمل زمن المضارع. لكننا لا نحتاج إلى إعادة تأكيد المعادلة غدًا، واليوم التالي، والذي يليه. "اثنان زائد اثنين يساوي أربعة" تقول شيئًا صحيحًا جوهريًا، لكنها مغلَّفة بأسلوب تعبير غير صحيح. الرياضيات ليست زمنية. كل حديثنا عن الرب معيب من جهة طريقة التمثيل، كما يعتقد الأكويني؛ عندما نضغط على أوصاف صفات الرب، ندرك أنها في الأساس تقول ما لا يكون عليه الرب. لا يعني هذا أننا لا نستطيع الإدلاء بتصريحات إيجابية جوهرية عن الرب. إليك أحد هذه التصريحات: "الرب هو الذي يمكننا الحديث عنه". لكنّ التعريفات المدبَّرة، ومحاولات الإمساك بالمرجع، ستنكر دومًا شيئًا ما: لا يمكننا إعطاء تعريف إيجابي بكل معنى الكلمة. (الشيء نفسه نلمسه في الرياضيات والفيزياء عندما ننتقل إلى "البسائط"؛ يُعرِّف إقليدس النقطة بأنها تلك التي ليس لها امتداد). وبما أنّ طريقة حكاياتنا عن الرب ستكون معيبة، على الرغم من أنّ الدلالة قد تكون صحيحة، فإننا بحاجة إلى إضافة اللاحقة (التي ناقشناها في القسم السابق): "أو شيء من هذا القبيل".

إنّ إدراك الحاجة العامة لهذه اللاحقة يعزل العقيدة المسيحية عن بعض الانتقادات. على سبيل المثال: يجد كثيرون أنّ التعاليم الدينية حول العقاب الأبدي حجر عثرة أمام الاعتقاد، لكنّ مفهوم البشر لـ "الأبدي" مأخوذ من مفهومنا للزمن، الذي يتأثر بالفيزياء (الآن لدينا الزمكان، والتزامن المتفرّق). يمكن للمرء أن يقول إنه صحيح على نحو جوهري أنّ الملعونين لن يروا وجه الرب أبدًا. لكن

الادعاء بأنه سيكون هناك عقاب أبدي لا يجب أن يُفهم على أنه تأكيد على أنّ العقاب سيستمر يومًا بعد يوم، إلى الأبد. لا يستلزم الأمرُ ذلك. ما الذي يكون مستلزَمًا؟ ليس لدينا ما يكفي من الأفكار. إنّ الرب لغز لانهائي، يتجاوز بكثير قدراتنا المعرفية ولغتنا. لكنّ حدودَ هذا النسق تسهم في انفتاحه وقوته.

إنّ حكاية الأكويني عن الرب مغروسةٌ في محتوى وحيي يعزّز إدراكنا لوحدته ومقبوليته. يمنحنا المسيح، الرب المتجسِّد، لمحة عن الألوهية غير المفهومة ويساعدنا في فهم الرب الذي لا يمكن تعريفه. المسيح هو قدوة أخلاقية ونموذج للتأليه. نحن نتألّه من خلال المشاركة في طبيعة الرب، وبذلك، في أفعال الرب المتمثلة في المعرفة والمحبة. إنّ فهم أرسطو لغايتنا النهائية العقلانية "المؤلَّهة" ـ المحدودة والعقيمة ـ يتبدّل من خلال الوحي المسيحي.

إنّ الجدلية التي تحرّك تنظيم الأكويني في الخلاصة لا تنتهي مع هذا النص، أو حتى مع كامل مدوَّنته المكتوبة. هناك عالَم يجب أن نعرفه، كما قال الأكويني، وعالَم فوقه، وعلينا أن نستعمل أي وسيلة جيدة يمكننا الوصول إليها لفهم الواقع. يعتمد البحث على مشاركة المستفسر، وعلى فحص الاعتراضات الجديدة التي يولِّدها العلم المعاصر (من بين أمور أخرى) - على التوضيح والتعريف والتفسير. يُعدّ كتاب الخلاصة نُصبًا تذكاريًا عظيمًا للعقل، لكنه لم يكتمل: نحن نستعمله للمضي قدمًا، بما يتجاوز الفهم الذي كان لدى الأكويني، سعيًا للكشف عن أنماط موحّدة جديدة.

اعتراض: إنّ المنهجة السكولائية، البعيدة عن عقول المؤمنين العاديين، تزيّف المحتوى الوحيي وتسيء توجيه الموافقة.

قد يكون هذا الاعتراض راسخًا في القلق العام من مسألة هل أي حكاية ممنهجة عن المسيحية يمكن أن تعزّز مقبولية الوحي. إذ إنّ المنهجة تتضمن الكثير مما هو غائب في الوحي الأصلي؛ لذلك (قد يقترح المعترض)، ليس هناك سبب للاعتقاد بأنّ ما يتحدّث عن محتوى النسق بوصفه موحّدًا وملائمًا وما إلى ذلك يتحدّث أيضًا عن الأصل.

ما الذي ينبغي قوله ردًا على هذا القلق العام؟ يبدأ الرد بالتأمل في كيفية تطوّر العقيدة المسيحية. إنّ الوحي الأساسي للمسيحية هو في يسوع المسيح، فيما فعله وقاله في فلسطين في القرن الأول. وبعد فترة ليست طويلة، "تُنشر" حكايات عن البشارة. بعد ذلك، يحدث نوع من التقديس. تقول الكنيسة، على سبيل المثال: لكي تكون جزءًا من مجموعتنا، لا يتعيّن عليك أن تقبل خبرًا أو آخر مختلفًا حول متى قلب يسوع الموائد في الهيكل وإنما عليك أن تقبل أنه قال إنه كان مع الآب منذ بداية العالم. تقدِّم الكنيسة ادعاءً وحييًا. وتستمر العملية، مع التأمل والتنظير والتفلسف: يحاول العقل اختراق الادعاءات الوحيية، مثلما قد يتطلّع العقل إلى حكايات هوميروس ويحاول فهمها. كل مَنْ يقبل أو يرفض الكتاب المقدّس إنما يعتمد على تفسيرٍ ما للعقيدة المقدّسة. لدى ريتشارد دوكينز، عالم الأحياء المناهض للدين، هدف خاص في ذهنه - فهو يركّز على الاعتقادات المسيحية الأصولية، وهكذا، على "المنهجة"، وإن كان بأسلوب سيرفضه الأكويني بعيدًا عن الأصولية. إنّ العقلنة، أو المنهجة، أمر لا مفر منه في المناقشة الجوهرية للادعاء الوحيي المسيحي.

وماذا عن القلق التخصصي من المنهجة السكولائية، التنظيم الفلسفي التقني الذي يدعم تفسير الأكويني (وتفاسير فلاسفة لاهوتيين عظماء آخرين في العصور الوسطى) لعلم اللاهوت؟ عندما يتأمل المرء في الأنواع الثلاثة من الأطر التنظيمية المذكورة في بداية هذا القسم - الروايات التاريخية، وحبكات القصص التي تنظِّم البيانات الشخصية، والتفسيرات الفلسفية للمبادئ الأولى - قد يبدو أنّ النوعين الأولين هما الوسيلة الأساسية التي من خلالها يصل المؤمنون المسيحيون العاديون إلى المحتوى الوحيي. لكنّ المؤمنين العاديين وطّدوا فهمهم للكتاب المقدّس من خلال عمل اللاهوتيين الذين ورثوا منهجيات الفلاسفة اللاهوتيين في العصور الوسطى والسكولائيين البروتستانت أمثال غيرهارد وكالوف وتوريتين. وصلَ عمل هؤلاء اللاهوتيين الفلاسفة إلى المؤمنين العاديين من خلال الوعظ والتعليم ومناقشة القضايا الصعبة في المسيحية علنًا. يمكن الوقوف على مثال لتأثير التدرج–للأسفل

[trickle-down effect] ساري المفعول من خلال التفكّر فيما قد يقوله المؤمنون المسيحيون العاديون إذا سُئلوا: "هل تقول عقيدة الثالوث إنّ هناك ثلاثة آلهة؟" قد يكون الرد الشائع شيئًا من قبيل: "كلا. هناك إله واحد فقط. ثلاثة أقانيم ولكن إله واحد". هذا الرد تدعمه المنهجية السكولائية التي لا تكشف اللغز بأكمله وإنما تُظهر أن ٱلعقيدة ليست متناقضة ببساطة.

أما النوع الثالث من البنية التنظيمية فيثبّت النوعين الأولين ويرسّخهما. إنّ الدافع الجدلي نحو التعريف يتناول المبادئ الأولى التي تكون تفسيرية بعمق، ومن هنا، يكون مرسِّخًا. وتساعد الفروق الفلسفية المستخلصة في هذه العملية في إذابة المفارقات المنطقية الظاهرية والتناقضات السطحية، وهكذا، إزالة المخاوف بشأن الاعتقاد التي تخطر على بال أصحاب التفكّر الفلسفي بسهولة.

تؤلف الأطر الثلاثة: تكامل الروايات التاريخية والخيالية مع التحليل الفلسفي-اللاهوتي المرسِّخ. قد يكون الكشف عن هذا الكلّ العجيب هو كل ما يحتاجه المستفسر لاستنتاج أنّ الادعاء الوحيي المتصل صحيح (على الأرجح).

4.9 قوة المحتوى الوحيي في الإلزام بالاعتقاد

> أطروحة: يمكن للحجة القائمة على المحتوى الوحيي أن تقنع على نحو معقول المستفسرين اللاأدريين بأنّ الموافقة على الإيمان بالله والمسيحية أمر إلزامي شخصيًا.

سيلفت هذا كثيرين بوصفه تعدِّيًا واحتيالاً.

لاحِظ، في البداية، أنّ الإطار التفسيري في الحجة القائمة على المحتوى الوحيي يمكن أن يتمتع برحابة لم نلمِّح إليها إلا بالكاد. على سبيل المثال، إذا بدا للمستفسر أنّ الوعي له وظيفة ما أو أنّ البشر يتمتعون بحرِّية تحررية [ليبرتارية]، وكان المستفسر يظن أنّ الطبيعانية غير قادرة على تفسير كيف يمكن أن توجد هذه الأمور، فإنّ الميتافيزيقا غير الطبيعانية للادعاء الوحيي المسيحي ستؤثر على عدد

من الخصائص التي تحل محل ص في القالب العام وستسهم في القوة التفسيرية الكلّيّة للادعاء الوحيي. لنأخذ مثالاً آخر، إنّ التجارب الروحية التي مرَّ بها بعض المستفسرين أو سمعوا عنها التي تشير إلى عالم ماروائي تلائم هذا الإطار. وتوفّر الحججُ المستقلة عن القوة التفسيرية للادعاء الوحيي محيطًا معزِّزًا: تُقدِّم الحجج الكلاسيكية على وجود الله وتنوعاتها وتوسعاتها المعاصرة المثيرة للاهتمام برهانًا حسَنًا هنا.

لذا، فإنّ المستفسر يفحص ادعاءً وحييًا رحبًا مع محيطٍ غني وجذاب. إذا ثبتَ، كما جادلنا، أنّ منهجة الأكويني للمسيحية يمكن أن تعزِّز مقبولية الادعاء الذي أُوحيَ به، فإنّ التحسينات الإضافية يمكن أن ترفع باستمرار من مقبولية الادعاء الوحيي، كما يمكن لكومة من الرمل أنّ تصبح، حبة بعد حبة، تلَّة - وأكثر من ذلك. سيبدو أنّ هذه العملية يمكن أن تستمر إلى النقطة التي تكون فيها الموافقة سليمة... ما لم يكن هناك سبب للاعتقاد بأنها ستواجه عائقًا ما.

لكن قد يُعتقد أنّ وجود عائق خطير أمر لا مفرَّ منه. ذلك أنّ الديانات الإبراهيمية ـ اليهودية والمسيحية والإسلام ـ لا تصرّ على مجرّد الاعتقاد، بل على الاعتقاد الحازم الصادق من القلب. يولِّد هذا الطلب اعتراضين على أطروحتنا الراهنة.

الاعتراض الأول: يتطلب الاعتقاد الحازم الصادق أدلة غزيرة، وربما معرفة، والحجج المستمدة من المحتوى الوحيي لا يمكن أن تنتج ذلك.

على الرغم من أننا لا نوافق على أنّ الحجج المستمدة من المحتوى الوحيي لا يمكن أن تنتج أدلة غزيرة، إلا أننا لن نناقش هذه النقطة (بصرف النظر عن الإشارة إلى أنّ المنهجة قد تؤدي إلى بناء الأدلة على نحو متزايد). سنركّز بدلًا من ذلك على ما يُزعم من ضرورة الحصول على أدلة غزيرة، لأنه إذا لم يكن ذلك، في الواقع، مطلوبًا للاعتقاد الحازم الصادق، فإنّ الاعتراض سيفشل.

قد يبدو بسهولة أنّ الالتزام القوي الذي تطلبه المسيحية يجب إمّا أن يقتضي

أدلة غزيرة أو يتجاوز الدليل. وإذا تجاوز الدليل، فإنّ جاذبيته العقلانية مهددة بالذوبان. نحن نعتقد، مع الأكويني، بأنّ الالتزام يتجاوز الدليل بمعنى ما. ثمّة فجوة دليلية بمعنى ما. ولكن (كما سنجادل) إنّ الإحساس بوجود فجوة دليلية لا يلزم أن يقلل من الجاذبية العقلانية للالتزام.

يعتقد المستكشف العالق في الكهف أنه يرى ضوءًا من الأعلى ويسمع صوتًا، على الرغم من أنّ محاولاته لجذب الانتباه يبدو أنه لم يلحظها أحد. فيعتقد أنّ هناك احتمالًا واقعيًا بأنّ محاولة تسلّق منحدر شديد الانحدار ستؤدي إلى طريق للأعلى والخروج. لديه أسباب متعددة للهروب، ليس أقلها إنقاذ نفسه، ولكنه يركّز بشكل خاص على حقيقة أنه بسبب خطأه يرقد رفيقه بجانبه مصابًا بجروح بالغة. يتوصّل مستكشفنا بتفكّر منطقي سريع وبديهي إلى ما يلي:

1. لا أستطيع الوفاء بالتزامي بمساعدة رفيقي، الذي أصيب بسبب إهمالي، إلا إذا تمكّنت من الخروج من الكهف.
2. يوفّر تسلّق المنحدر أمامي أفضل طريقة أعرفها لاكتشاف مخرجٍ ما واستعماله.
3. بالنظر إلى 1 و 2، من الملزِم بالنسبة لي أن أحاول تسلّق المنحدر أمامي إذا كان هذا الفعل ممكنًا من الناحية الواقعية (على الرغم من أنني أفتقر إلى أدلة وفيرة على إمكانية إتمام الفعل).
4. تسلّق المنحدر ممكن من الناحية الواقعية.
5. لذا، من الملزِم بالنسبة لي تسلّق المنحدر[10].

عندما يفكّر المستكشف فيما إذا كان التسلّق "ممكنًا واقعيًا"، هل يتساءل عما إذا كانت هناك فرصة أفضل من خمسين بالمائة لاجتياز المنحدر دون الوقوع في الهوة الموجودة أسفله؟ كلا، قد لا يربط أي احتمالية محددة بخطر السقوط، أو بتوقعاته

---

(10) وفي سياق مختلف، يشير هذا القياس إلى استنتاج مفاجئ: أنه من الممكن أن يكون لدينا التزام بالاعتقاد بأنّ الله موجود. انظر (2022) Menssen & Sullivan.

بالنجاة من السقوط، أو بفرصة أنه إذا بقيَّ هو ورفيقه في مكانهما، فسيتم إنقاذهما قريبًا. إنه يفكّر بإيجاز ولكن بحذر في هذه الاحتمالات، ويتخذ قرارًا مدروسًا، وعينه على الخير - دون استعمال إجراء صوري، على الرغم من (يسعنا أن نتخيل) خبرته في مثل هذه الإجراءات. يقول أرسطو إنه ينبغي لنا ألا نطالب بدقة أكثر مما يسمح به الموضوع، ويوافقه الأكويني على ذلك.

المستفسر الذي يحقق فيما إذا كان هناك إله، ويشك في أنه قد يكون هناك ضوء وصوت من فوق، يفكّر على النحو التالي:

1. لا أستطيع الوفاء بديوني لبعض الأفراد الذين أخطأت في حقهم إلا إذا كانت هناك قوة خارقة للطبيعة أو موجود يمكنني التواصل معه يمكن أن يساعدني في ذلك، بسبب:

أ. عواقب بعض أخطائي لا يمكن تصويبها في هذا العالم، في النظام الطبيعي.

2. تقدّم المسيحية أفضل طريقة أعرفها لاكتشاف، أو التواصل مع، قوة خارقة للطبيعة أو موجود يمكن أن يساعدني، للأسباب التالية:

أ. تدّعي المسيحية وجود إله مبارِك يستخلص الخير الغزير من الأخطاء والمعاناة والخير للمتضررين ويسمح للمخطئين بالتعاون في هذه العملية من خلال الصلاة والتضحية.

ب. زيادة على ذلك، تدّعي المسيحية وجود مخلِّص يسدد ديون الآخرين.

ج. لا أعرف أي تفسير آخر مقبول عن موجود خارق للطبيعة يقدّم أي شيء قريب من هذه المساعدة.

3. بالنظر إلى 1 و 2، يُعدّ ملزِمًا بالنسبة لي أن أحاول التواصل مع الرب بقبول المسيحية إذا كان هذا الفعل ممكنًا واقعيًا (على الرغم من أنني أفتقر إلى الأدلة الغزيرة على إمكانية إتمام الفعل).

4. التواصل مع الرب بقبول المسيحية هو فعل ممكن واقعيًا، بسبب:

أ. المسيحية نفسها ممكنة واقعيًا (مقبولة بما فيه الكفاية إلى درجة أنني يجب أن أقبلها إذا كان القبول مرادًا).

ب. تحت هذه الظروف، قبول المسيحية يمكن أن يكون مرادًا.

5. لذا، من الملزِم بالنسبة لي قبول المسيحية.

ما مدى المقبولية التي يجب أن تكون عليها المسيحية لكي تكون 4-أ صحيحة؟ كما يشير تشبيهنا، إنّ العائق أقل بكثير من العائق أمام معرفة أنّ المسيحية صحيحة. لا يؤكد الأكويني بنفسه أنّ الحجة المؤيدة للمسيحية أقوى من الحجة المعارضة لها، أو أنّ المسيحية أكثر احتمالاً من عدمها بناءً على الأدلة الطبيعية، أو أنها محتملة للغاية، أو أنها محتملة من الأساس. بل يقول إنّ المسيحي لا يعتقد لأسباب خفيفة أو تافهة ولا يعتقد بحماقة[11].

في حين أنّ المستفسر قد يتردد في القول إنّ حجته المؤيدة لصدق المسيحية أفضل من حجته المعارضة لصدقها، فإنه قد يرى أنّ الحجة التي تؤيد التصرّف (القبول) أفضل من الحجة المعارضة له، فيما يخصّ اتخاذ قرار مدروس يوازي قرار مستكشف الكهف. إنّ فخامة منهجة الأكويني للمسيحية، بما في ذلك ميتافيزيقيتها غير الطبيعانية، وردودها الرائعة على الاعتراضات، وقوتها التفسيرية المذهلة - جنبًا إلى جنب مع نصوص جذابة أخرى، منها الأناجيل نفسها - قد تقوده إلى هذا الاستنتاج. إنّ إيجاب الاعتقاد بكل حزم وصدق على الرغم من أنّ الدليل لا يجبِر على الاعتقاد قد يكون أمراً منفّرًا في البداية ولكن يمكن تبنّيه من خلال الوعي بالأساس المنطقي الذي يكمن وراءه: إنّ شرط الإيمان يحمينا من ضعفنا، ويثبّتنا في السعي وراء الحقيقة.

الحجة القائلة إنّ مستكشف الكهف ملزَم بتسلّق المنحدر لا تسهم في صدق الادعاء بأنّ تسلّق المنحدر يوفّر طريقة للخروج من الكهف. لكنّ حقيقة أنّ الحجة

(11) Aquinas (1975a: ch. 6).

المؤيدة لقبول المستفسر اللاأدري أفضل من حجته المعارضة لقبوله (إذا كانت حقيقة) تسهم في حجته المؤيدة لصدق العقيدة، لأنّ القوة التفسيرية للمسيحية تتعزّز من خلال قدرتها على تفسير الحقائق المتعلقة بالإلزامات وأداءئها، وإظهار القوة التفسيرية للصدق. قد لا يكون قادرًا على الموازنة بين احتمالات الحجج المؤيدة والمعارضة؛ في الواقع، قد لا يكون قادرًا حتى على استدعاء جميع الأدلة، لأنّ كثيرًا منها ضمني. ومع ذلك، فهو ملزَم بالقبول إذا قبلَ مقدّمات الحجة.

هل هناك أسس لـ 4-ب؟ يرى الأكويني أنّ القبول الحازم للمسيحية (القبول المطلوب) أمر ممكن وذلك بسبب دور الإرادة: إنّ قبول المسيحية له دعم دليلي ولكنه ليس متجذرًا في دليل مقنع. لا يُشترَط اليقين فيما يخصّ العقيدة ولا الاحتمالية العالية ولا المعرفة في القبول الراسخ للمسيحية. وينبغي رفض الافتراض المعياري (المعاصر) الذي يُلزِم بذلك. (في الواقع، إذا كان الدليل يُجبر على الاعتقاد، فلا يمكن أن يكون القبول واجبًا - سيكون لا مفرَّ منه). بل إنّ القبول وثباته يرتكزان على رغبة ابتدائية في الخير، رغبة تُطابق العقيدة السماوية التي يقول المسيحيون إنه قد أوحيَ بها، وعلى إرادة الحصول على هذا الخير. إنّ إرادة تأمين الخير تحملنا على تجاوز الفجوة الدليلية[12].

يقول الأكويني إنّ الإرادة يجب أن تتشكّل من خلال الإحسان. إنّ محبة الخير التي تَظهر في شخص المسيح وتعليمه تُكمِّل إرادتنا. نحن لا ننفك عن التزامنا بالبحث عن هذا الخير من خلال نداء المسيح. وهكذا، فإنّ صوت المسيح يرسي قبول المسيحية، وفي الوقت نفسه، الإيمان بوجود إله خيّر.

الاعتراض الثاني: أي حجة تؤيد الاعتقاد الصادق الحازم سيقوّضها وجود ادعاءات وحيية منافِسة تُظهر محتوى موحَّدًا أو ملائمًا أو غير ذلك على نحو استثنائي.

(12) نعتقد أنّ معالجة الأكويني لهذه الأفكار موجودة في De Veritate, q. 14 (1256-59/1951-540). وتظهر كذلك في الخلاصة، حيث تُربط بالتعريفات الأساسية.

يمكن للديانات الإبراهيمية غير المسيحية أن تقدِّم حالاتها الخاصة عن المحتوى الذي يظهر الخصائص التي تحل محل ص في قالبنا العام. تتمتع الديانات غير الإبراهيمية، أيضًا، بادعاءات وحيية ذات محتوى آسر تطوّرت وتوسّعت عبر الفلسفة والأدب والفن البليغ. إنّ معالجة أودايانا للوحي الفيدي في النياياكوسومانجالي *Nyāyakusumānjali*، وهي دراسة رائعة تعود إلى أواخر القرن العاشر في تقليد نيايا-فايسيسكا Nyāya-Vaiśesika، تقدّم برهانًا جيدًا على ذلك[13]. يُمنهج أودايانا، على غرار الأكويني، عبر التعريف والتفسير العميق اللاهوت الفلسفي المتشابك مع المصلِّي الفيدي. وبالنظر إلى هذه الادعاءات الوحيية المتنافسة، كيف يمكن للمستفسر الذي يبني قبوله للمسيحية على محتواها الوحيي أن يكون متأكدًا من صحة المحتوى بحيث يبقى محافظًا على الاعتقاد وحازمًا في مواجهة التحديات والبدائل الجذابة؟

إنّ قبول المسيحية لا يُلزم المؤمن إلا بتلك القضايا المتضمنة في الوحي أو النتائج المنطقية له. وغالبًا ما تكون هناك دائرة ضيقة مما ينطوي عليه الأمر حقًا، لا سيما عندما يكون الادعاء محل السجال (على سبيل المثال، "يسوع هو الطريق") مفتوحًا للتأويل. إنّ المؤمن المسيحي المتحمس ليس ملتزمًا، بالمعنى الدقيق للكلمة، بالقول الذي مفاده أنه لا يوجد دين صحيح، أو دين صحيح جزئيًا، غير المسيحية. تُصرِّح كل من الكتب المقدّسة العبرية والمسيحية بأنّ الرب يتكلم "بأوقات مختلفة وبطرق متنوعة" (رسالة العبرانيين 1: 1). قد تكون التقاليد المتنوعة مرتبطة بتضحية المسيح بطرق لا نفهمها في الوقت الحاضر.

يبدأ مستكشفنا المحاصر في الكهف بالصعود، متبعًا الضوء الذي يعتقد أنه يراه. وفي منتصف الطريق إلى أعلى، ينظر إلى يساره ويرى نورًا قادمًا من مسافة بعيدة. تخطر فكرة في ذهنه أنه لو كان هو ورفيقه في مكان آخر في الكهف، لربما

(13) نشكر جون كرونين على المناقشات التي جرت على مر السنين والتي سلطت الضوء على التقابل بين تقليد نيايا-فايسيسكا والتقاليد المسيحية.

توصّلا إلى طريق خروج بديل. هل ينزل مرة أخرى ويسعى وراء مصدر الضوء الجديد؟ كلا، لن يفعل ذلك إلا إذا كان مقتنعًا بأنّ احتمالات الهروب ستتحسن على نحو ملحوظ. يواصل الاتجاه الذي اختاره. إنه يحتاج إلى مخرج ما؛ عليه أن يلتزم بمسار الفعل إذا أراد إنقاذ نفسه ورفيقه. ربما، في اعتقاده، يلتقي المخرجان المحتملان في النهاية، ما يؤدي إلى مسار واحد من الكهف. وبكل الأحوال، فهو واثق من أنّ مصدر الضوء واحد: شمس واحدة، خير واحد يجب متابعته، وجهة نهائية واحدة.

* * *

كيف يمكن تقديم المسيحية بحيث تُظهر مصداقيتها لكل من المستفسرين اللاأدريين والمؤمنين الملتزمين؟ ادفع إلى المقدّمة محتوى الادعاء الوحيي المسيحي - أطلق شرارة السباق - وستدرك بأنّ المنهجيات الجليلة التي وضعها أفضل مفكرينا لهذا المحتوى تضيء الواقع[14].

(14) نشكر W. Matthews Grant, Timothy Pawl، ومحرري هذا الكتاب على تعليقاتهم المفيدة على المسودة الأولية لهذا الفصل.

الفصل العاشر

الإبستمولوجيا الدينية الإسلامية

إنيس دوكو وجيمي ب. تيرنر

مقدِّمة

يهدف هذا الفصل إلى رسم خريطة عن المنظورات الإبستمولوجية المتنوعة داخل التراث اللاهوتي الإسلامي، وذلك في الإطار المفاهيمي لفلسفة الدين التحليلية المعاصرة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، يسعى هذا الفصل إلى تناول الرؤى الإبستمولوجية في ضوء سياقها التاريخي، مع السعي في الوقت نفسه إلى "ترجمة" تلك الرؤى العريضة في العصور الوسطى إلى لغة فلسفية معاصرة. ومن خلال القيام بذلك، يقدّم هذا الفصل لمحة عامة موجزة عن الاتجاهات الرئيسة داخل التقليد اللاهوتي الإسلامي فيما يتعلق بالإبستمولوجيا الدينية. ينقسم الفصل إلى قسمين رئيسين مخصصين لمناقشة القراءات المختلفة الحاضرة في الاتجاهات المتباينة من التراث، أعني، الاتجاه العقلاني [أي اتجاه أهل الرأي] واتجاه أهل الحديث. يركّز النقاش حول الاتجاه العقلاني على المتكلمين-فلسفيًا في مذاهب المعتزلة والأشاعرة والماتريدية السائدة. ويركّز القسم الخاص بأهل الحديث على النصوصية الأثرية لابن قدامة، وعلى وجه الخصوص فكر ابن تيمية. ومن أجل تعيين هذه المواقف التاريخية في ضوء الإبستمولوجيا الدينية المعاصرة، سنحيل على تصنيف ثلاثي للرؤى الراهنة في الأدبيات: (1) الدليلية المؤلِّهة، (2) الإبستمولوجيا الإصلاحية و(3) الإيمانية[1]. على هذا النحو، سيحاول باقي الفصل تحديد

(1) بشكل تقريبي، إنما نعني بالدليلية المؤلهة أن الوضع المعرفي الإيجابي لاعتقاد مؤلّه معين

المقاربات المختلفة للإبستمولوجيا الدينية في التراث اللاهوتي الإسلامي مع أخذ هذا التصنيف الثلاثي في الاعتبار.

1.10 العقلانية الإسلامية

عند رسم ملامح الموقف العقلاني، لا نعني أنّ المواقف الأخرى داخل التراث (أي، مذهب أهل الحديث) غير عقلانية في حد ذاتها. بل إننا نهدف إلى انتقاء ذلك الجزء من التراث الذي ركّز بشكل أكبر على العقل في الإبستمولوجيا الدينية. على وجه الخصوص، تلك الجوانب من التراث التي جعلت صدق العقيدة الإسلامية يمكن الوصول إليه من خلال الجدل والاستدلال العقلانيين وبمعنى ما يعتمد عليهما. ومن هنا، وبالمعنى المعرفي، فإننا نتعامل على نحو واسع من خلال العقلانية الإسلامية مع أشكال من الدليلية المؤلِّهة. وبعبارات واضحة، يشير التقليد العقلاني الإسلامي هنا إلى المدارس اللاهوتية-الفلسفية لعلم الكلام. عُرف ممارسو الكلام بالمتكلمين، وشاع انتماؤهم إلى إحدى المذاهب الكلامية التالية: المعتزلة والأشاعرة والماتريدية. تشير الأخيرتان إلى المذاهب السنية الكبرى في علم الكلام، ولكنّ علم الكلام بدا في الازدهار على يد علماء الكلام المعتزلة.

1.1.10 خلفية إبستمولوجية

في حين أنّ كل مدرسة من المدارس الكلامية تتخذ موقعها الكلامي الفريد، إلا أنّ هناك مصطلحات مشتركة مبنية عليها وإجماع أساسي بشأن المفاهيم الجوهرية داخل

يعتمد على الدليل الذي يدعم هذا الاعتقاد. نحن نستعمل الدليل هنا ليشمل الأنواع غير القضوية بالإضافة إلى الأنواع القضوية. أما الإبستمولوجيا الإصلاحية، فهي ببساطة أطروحة تقول إنّ الاعتقاد المؤله يمكن أن يكون له وضع معرفي إيجابي مستقل عن الحِجاج. تحت راية الإيمانية هناك مجموعة من رؤى، ولكن التي نفكر فيها هنا بشكل رئيس هي من حيث الوضع المعرفي الإيجابي للاعتقاد المؤله تعتمد على بعض العوامل التي تتجاوز إلى حد ما العقل، مثل الميل الروحي، أو الثقة بالله. راجع Dougherty and Tweedt (2015).

إبستمولوجياتها الدينية (Mihirig 2022a: 13). أولاً، فقد اتفقت كل مدرسة من هذه المدارس على أنّ جميع أشكال الريبية المتطرفة خاطئة. في الواقع، يقدّم كثيرٌ من كتب الكلام التقليدية دحضًا لأنماط التفكير الريبية والسفسطائية (راجع Mihirig 2022a). ثانيًا، قسّمت مفهوم العلم إلى نوعين واسعين إلى حد ما: قديم وحادث. العلم القديم هو ما اختصّ به الله. إذ لله علم قديم لا يتغير (راجع الجويني 1950: 15-16). لا يحتاج الله إلى أدوات لاكتساب العلم؛ بل هو لا يكتسب العلم على هذا النحو. فعلمه غيبي ولازمني، ومن هنا، يختلف تمامًا عن العلم البشري. ومن ناحية أخرى، العلم الحادث هو العلم الذي له بداية زمنية. هذا العلم تشترك فيه جميع المخلوقات التي خلقها الله ومنَحها القدرة على المعرفة. ويُعتقد أنّ العلم البشري بالأمور الدينية والطبيعية وكذلك الأخلاقية تنتمي إلى هذه الفئة من العلم، وبما أنّ هذه الأمور لها بدايات زمنية، فإنّ العلم بها ينبغي اكتسابه عن طريق بعض الأدوات المعرفية (راجع الجويني 1950: 16).

تقصر مدارس الكلام مناقشاتها المعرفية في المقام الأول على العلم الحادث، وتقسّمه أيضًا إلى علم ضروري وعلم اكتسابي-نظري (Ibrahim 2013: 102). العلم الضروري هو ما كان متيسّرًا لأي شخص سليم دون الحاجة إلى الاستدلال أو الحجاج، كما أنه يُعتبر متيقّنًا أو لا يقبل الشك معرفيًا (Abrahamov 1993: 21). عادةً ما ينقسم هذا النوع من العلم أو المعرفة إلى فئتين فرعيتين رئيستين: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية (راجع Abrahamov 1993؛ الباقلاني 2000: 14-15؛ البغدادي 2002: 18؛ الصابوني 2020: 36-38). تشير المعرفة الحسية إلى إدراك المرء الحسي المباشر للأشياء الخارجية (الحس الظاهر)، مثل البشر والنباتات والحيوانات، ولكن تُشير أيضًا إلى الحالات الداخلية (الحس الباطن)، مثل الجوع أو السعادة أو الألم. ومن ناحية أخرى، فإنّ المعرفة العقلية - على الأقل من النوع الضروري - هي المعرفة التي يؤدي إنكارها إما إلى التناقض أو الحماقة. ومن أمثلها: استحالة أن يشغل الجسم مكانين في الوقت نفسه أو أنّ الجزء يكون دومًا أصغر من الكل أو غيرها من البديهيات. ويُنظر إلى هذه

المعرفة على أنها نقطة البداية للبنية العقلية الصحيحة، ومن هنا، فإنّ الإبستمولوجيا التأسيسانية مقبولة على نطاق واسع في علم الكلام. في المقابل، إنّ المعرفة النظرية بطبيعتها هي المعرفة التي يكتسبها الإنسان من خلال التفكير. ومع ذلك، فإنّ هذا النوع من المعرفة لا يلزم استخلاصه من الاستنباط الدقيق، لأنّ المتكلمين اعتمدوا على طرق الاستدلال الاستقرائية وكذلك القياسية التي اعتبروها مصادر مناسبة للمعرفة (راجع Mihirig 2022b). على النقيض من المعرفة الضرورية، تتراوح المعرفة النظرية من اليقيني معرفيًا إلى الظني، (النسفي 2001: 1: 27).

يتفق المتكلمون أيضًا على أنّ هناك ثلاثة مصادر صحيحة للمعرفة: العقل والحس والخبر (راجع Abrahamov 1993؛ النسفي 2001: 27:1). يُمثِّل العقل قدرتنا على فهم القضايا المستحيلة والممكنة والضرورية، ويمكّننا من استخلاص استنتاجات عن الغيب عند الاعتماد على بيانات الحواس الخمس. ويصرّون على أنه يجب على المرء أن يقبل العقل كمصدر صحيح للمعرفة، لأنه لكي يُنكر ذلك، عليه استعمال العقل للمجادلة ضد صحته (راجع: الماتريدي 2020: 29). كذلك يُستشهد بالقرآن في دعم ذلك، لأنه في كثير من الأحيان يدعو كلّاً من المؤمنين وغير المؤمنين إلى استعمال العقل وبناء ادعاءاتهم المعرفية على العقل (راجع القرآن 2: 44، 3: 91، 6: 65).

المصدر الثاني للمعرفة هو الحس (راجع: الجويني 1950: 173؛ عبد الجبار 1965أ: 59:12؛ الماتريدي 2020: 46). تُعدّ المذاهب الكلامية المختلفة تجريبية على نطاق واسع، لأنها تَعتبر معظم معرفتنا تأتي مباشرة من الحواس أو عبر العقل الذي يستجمع من خبرتنا الحسية. يعترف المتكلمون بأنّ حواسنا يمكن أن تضللنا في بعض الأحيان ولكن، مع ذلك، فإنّ كل معرفتنا عن العالم المادي تأتي في البداية عبر حواسنا الخمس، ومن هنا، يُعتبر الحس مصدرًا للمعرفة لا غنى عنه.

المصدر الثالث للمعرفة هو الخبر (راجع عبد الجبار 1965أ: 15: 317؛ البغدادي 2002: 25؛ الماتريدي 2020: 27-28). تشير المعرفة الخبرية إلى

المعرفة التي نكتسبها من الآخرين. فمعرفتنا بالأحداث في الأماكن والأزمنة التي لم نكن حاضرين فيها، على سبيل المثال، نكتسبها من خلال الخبر. بشكل عام، يُعتبر الخبر أقل موثوقية من الناحية المعرفية مقارنة بالعقل والخبرة الحسية لأنه يمكن خداع الناس بسهولة أكبر في هذه الحالة. ومع ذلك، يُعتبر الخبر مصدرًا أساسيًا للمعرفة الدينية، لأننا لا نتلقّى معرفة الوحي الإلهي مباشرة؛ بل نكتسبها بالخبر. وبالمثل، فإنّ حياة النبي محمد وأفعاله (السنّة)[2]، التي لها أهمية دينية كبيرة، تأتي أيضًا من الأخبار المنقولة. هناك نوعان من الأخبار: الخبر المتواتر والخبر الآحاد (راجع: Abrahamov 1993؛ الماتريدي 2020: 28). يُنقل الخبر المتواتر عن طريق عدد كبير من الرواة لدرجة أنه من المستبعد جدًا أن يكون مكذوبًا. ومن هنا، يؤخذ هذا الخبر بوصفه مصدرًا موثوقًا جدًا للمعرفة (قطعي). عادة ما يُتوقّع أن يُنقل هذا الخبر عن ثلاثة شهود مستقلين على الأقل. وينبغي أيضًا أن يكون الشهود معروفين بصدقهم أو موثوق بهم داخل المجتمع. زيادة على ذلك، يجب ألا يتعارض محتوى الخبر مع الحقائق المعروفة ومقتضيات العقل البديهية. يعتبر المتكلمون القرآن وأجزاء من السنّة ينتميان إلى هذه الفئة من الخبر.

2.1.10 الإبستمولوجيا الدينية

تتعلق إحدى القضايا المركزية التي ناقشها المتكلمون بالعلاقة بين المعرفة والإيمان أو الاعتقاد الديني. في القرآن، يطلب الله من المسلمين أن يؤمنوا به ويصرّحوا بذلك (راجع القرآن 29: 46، 4: 171)، لذا، من الأهمية بمكان أن نفهم ما يعنيه أن يكون لديك إيمان بالله. عادة ما تُصرّ المذاهب الكلامية على أنّ الإيمان يتحقق بطريقة منهجية معيّنة. ومن الأمور الحاسمة في هذه العملية المنهجية الطريقة التي يجب أن يتشكّل بها الاعتقاد الديني. بشكل تقريبي، اعتبرَ المتكلمون أنّ هناك طريقتين أساسيتين يمكن للمرء من خلالهما تكوين اعتقاد ديني ما: على أساس

(2) صلى الله عليه وسلّم

تحقيق مستقل أو عن طريق قبول اعتقادات شخص ما أو مجتمع ما. يُعرَف النوع الأخير من تكوين الاعتقاد بالاعتقاد من خلال التقليد (النسفي 2001: 1: 39-40). يشير التقليد إلى الاقتداء الأعمى (Mustafa 2013: 6). يُطلق على الشخص الذي يعتقد من خلال التقليد مُقلِّدًا. لقد فُهم التقليد بأنه يشتمل على أمرين: الاعتقاد بلا دليل وقبول شخص ما بوصفه مرجعًا في الأمور الدينية إلى جانب الله. عادةً ما يُنظر إلى هذا على أنه غير مقبول معرفيًا وأخلاقيًا في تكوين الاعتقاد الديني. إذا لم يَبْنِ المرء اعتقاداته على الدليل والتحقيق، فإنّ الظن هو أنه سيصل إلى الحقيقة من خلال الحظ وحده. وعلى هذا النحو، لا يرى أي مذهب من المذاهب الكلامية أنّ الاعتقاد من خلال التقليد مرغوب فيه، بل يشجعون المؤمنين على تكوين اعتقاداتهم الدينية على أساس الدليل. ومع ذلك، فقد طوّرت المذاهب الكلامية بعض الفروق الدقيقة المثيرة للاهتمام حول هذه القضية.

أصرّ غالبية مفكري المعتزلة على أنّ الاعتقاد الديني المرتكز على التقليد لا يكفي ليُعتبر معرفة. كان القاضي عبد الجبار (تـ 1025م) من أبرز ممثلي علم الكلام المعتزلي. وفقًا للقاضي عبد الجبار: أول واجب على المؤمن المتدين هو "النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه لا يُعرَف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكّر والنظر" (1965ب: 39). زيادة على ذلك، إذا اتبعنا بشكل أعمى شخصًا أو مجموعة أو مجتمعًا ما كوسيلة للاعتقاد بأي دين معيّن، فإنّ الحصول على الاعتقاد الصحيح سيكون مسألة حظ لأنّ "جميع هذه المذاهب [المختلفة] لا يصح أن يكون حقًا، لأنّ فيها متضادًا." (عبد الجبار 1988: 201). ولكن، عندئذ، إذا رأى الشخص أنّ هذا هو الحال، فيجب أن يدرك أيضًا أنه إذا تبنّى طريقة التقليد، سيكون الأمر مجرّد مسألة حظ معرفي إذا وصل إلى الدين الصحيح، والمعرفة تمنع مثل هذا الحظ المعرفي (راجع Adamson 2022: 7-8). لذلك، لا يمكن القول إنّ المرء يعرف صدق دينه في هذه الحالة. ومن هنا، يتساءل عبد الجبار: "لِمَ صار تقليد الموحِّد أولى من تقليد الملحد؟" (1988، 199).

ليخلص، على المستوى المعرفي، إلى أنّ أيًا منهما ليس له ما يسوِّغه أكثر من الآخر.

يُعدّ الموقف الماتريدي أكثر دقة إلى حد ما. ففي عمله المشهور كتاب التوحيد، افتتح أبو منصور الماتريدي (تـ 944 م)، مؤسس المذهب الماتريدي، الفصل الأول من كتابه الرائد هذا برفض شامل للتقليد في مسائل الإيمان:

فإنا وجدنا الناسَ مختلفي المذاهب في النِّحل، في الدين، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة: أنّ الذي هو عليه حق والذي عليه غيره باطل... فثبت أنّ التقليد ليس مما يُعذَر صاحبُه لإصابة مثله ضده. على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يُعلَمُ بها صدقُه فيما يدّعي، وبرهان يُفْهِم المنصفين على إصابته الحق. (اقتبسها Ceriæ (1995: 67-68

أول شيء يلفتنا في هذه الفقرة هو أنّ الماتريدي يتبنّى الموقف القائل بأنه يتعين على المسلم "وجوب النظر في مسائل الإيمان"، ويفترض أنّ العقل هو مصدر المعرفة الدينية. ثانيًا، يشير الماتريدي إلى مشكلة "الخلاف الديني" بوصفها جوهر ضرورة الوصول إلى معرفة الله باستعمال العقل. وهكذا، كما يوضّح ج. ميريك بيساغنو في تعليقه على الفقرة أعلاه، بحسب الماتريدي، "إنّ ما نحتاجه في المعرفة الحقة عن الدين هو، أولاً، الحجة العقلية التي ستقنع السامع بالصدق الشخصي للمعلّم، وثانيًا، برهان الحق الذي يخصّ ما يتم تعليمه. لا يُعرَف الدين إلا عندما يُعرف كلا هذين الجانبين على هذا النحو" (1979: 21-22). إذا لم يحسم الشخص مشكلة "الخلاف الديني" دون الرجوع إلى شكل من أشكال الحجة العقلية أو البرهان العقلي، فإنّ كل ادعاء، كما يرى الماتريدي، سيكون باطلاً بالقدر نفسه، ولن يكون المقلّد في إمساكه بحقائق دينية في حالة معرفية أفضل بكثير ممن يمسك بأكاذيب دينية. وهكذا، يعتقد الماتريدية أنه، من الناحية النموذجية، يجب علينا جميعًا أن نبني اعتقاداتنا الدينية على أدلة قضوية. ومع ذلك، فقد اعتبر بعض الماتريدية الدليل غير القضوي سليمًا معرفيًا أيضًا. على سبيل المثال، اعتقدَ

أبو المعين النسفي (تـ 1142 م) أنّ الإيمان الديني يكون سليمًا [valid] إذا كان مبنيًا على معجزات أو حتى على أخبار عن المعجزات، أو بسبب الخبرة الدينية من خلال قراءة القرآن (راجع النسفي 2001: 1: 38-42).

بالانتقال إلى المذهب الأشعري. فبحسب مؤسسه، أبو الحسن الأشعري (تـ 936م)، إنّ الإيمان الديني هو في الأساس مسألة تصديق. أي، تصديق ما يقترحه الآخر وما يعتبره المرء من الآن فصاعدا صادقًا (Uslu 2007: 167-168). في الواقع، كما يكتب المتكلم الأشعري الجويني، "حقيقة الإيمان هو التصديق بالله... والتصديق، على التحقيق، كلام النفس ولكن لا يثبت إلا مع العلم" (مقتبسة في Frank 1989:40). ومع ذلك، أقرَّ بعض متكلمي الأشاعرة بوجود فرق بين فروض العين والكفاية فيما يخصّ تأسيس عقيدة المرء الدينية على الحجة العقلية. في هذا الصدد يقدّم المتكلم الأشعري أبو القاسم الأنصاري (تـ 1118م) وصفًا موجزًا لمواقف الأشاعرة الأوائل في هذا الشأن. إذ يكتب:

> إذا ثبتَ وجوب النظر على الجُملة فإنه يجبُ وجوبَ كفاية، وهل فيه ما يجب وجوبَ أعيانٍ، ينبني على الأصل في بيان ما تتم المعرفةُ به بالله، وبصفاته، ورسله، ودين الإسلام؟ فقد اختلف أصحابُنا فيه: [1] فمنهم من قال: لا بد من اعتقاد صادر عن دلالة عقلية قطعية بما يجب أن يُعتقد فيكون اعتقادُ معتقِده بذلك عِلمًا حقيقيًا... [2] ومنهم من قال: لا بد من إسناد الاعتقاد إلى الدليل: ثم الدليل: يجوز أن يكون سمعيًا: إما من نصوص الكتاب والسنة، وإما الإجماع، وقد يجوز أن يكون عقليًا... [3] ومنهم من يقول: لا بد من اعتقاد يُصادِف المعتقَد على ما هو عليه، فيكون مجرد اعتقاده على هذا الوصف علمًا. (مقتبس في Frank 1989: 46-47)

يوضّح الأنصاري أنّ أصحاب الموقف الأول يقسّمون النظر والاستدلال فيما يتعلق بالمبادئ الدينية الأساسية، مثل الإيمان بالله والرسول، إلى قسمين منه ما هو "فرض عين" و"منه ما هو فرض كفاية". فيما يخصّ الأول، يرون أنّ فرض العين هو أن يمتلك كل مكلّف معرفة صحيحة عن الله، وبالتالي عن صحة ادعاءات

الرسول، على أساس الدليل القضوي. وفيما يخصّ الأخير، فإنّ ما يقال عنه إنه فرض كفاية وليس عين هو الاهتمام بتلك الأمور التي إذا أضرب عنها جميع المؤمنين، أثموا جميعًا. يبيِّن الأنصاري أنّ هذه الأمور تتعلق بمسائل مثل: "تكثير الأدلة"، و"الذب عن بيضة الإسلام"، و"الرد على المخالفين في الدين"، و"إبطال شُبه أهل الزيغ والمبتدعين" (مقتبس في Frank 1989: 47). وعلى هذا النحو، فإنّ الحجة العقلية ضرورية للوضع المعرفي الإيجابي للعقيدة الإسلامية للفرد، ولكنّ اكتساب الدليل قد يُستوفى على نحو كفائي بدلاً من عيني.

3.1.10 الدليلية الكلامية

في ضوء المناقشة التالية المتعلقة بعلم الكلام، يمكن استخلاص ملخّص عن الإبستمولوجيا الدينية الخاصة به بتمييزها على أنها عادة ما تكون مزيجًا من "التأسيسانية القوية" و"الدليلية المؤلِّهة". ربما أفضل ترجمة لنسخة التأسيسانية التي تؤيدها الإبستمولوجيا الكلامية النموذجية هي- متابعين ديوي هويتنغا - "تأسيسانية العصور الوسطى". يرى هذا الشكل ما قبل الحداثي من التأسيسانية الكلاسيكية أنّ تلك الاعتقادات التي تُعتبر "حقائق عقلية بديهية" و"بيِّنة للحواس" و"غير قابلة للتقويم" هي وحدها من بين تلك الاعتقادات التي يمكن معرفتها على نحو ضروري (Hoitenga 1991: 181-82).

يمكن العثور على هذا النوع من الإبستمولوجيا التأسيسانية في جميع الفروع الرئيسة في التراث الكلامي. أولاً، من خلال التمسّك بفكرة العلم الضروري، أقرّوا بالأطروحة التأسيسانية الأساسية القائلة بإمكانية وجود معرفة ضرورية. ثانيًا: ما اشتُرِطَ أنه يشتمل على علم ضروري اعتُبِرَ بعامة متيقّنًا معرفيًا. ثالثًا، إنّ أنواع الاعتقادات التي قُيِّدت ضمن فئة العلم الضروري تشبه على نحو وثيق النماذج التأسيسانية الكلاسيكية للاعتقادات الضرورية السليمة في الفكر الغربي. لخّص نيكولاس هير نتيجة الإبستمولوجيا التأسيسانية هاته - بقدر ما ترتبط بالمعرفة والاعتقاد المؤلّه - في النص التالي:

> إنّ العلم بكل هذه الأمور [أي، وجود الله وحقيقة النص المقدّس] لا يمكن اكتسابه إلا من خلال النظر. وذلك لأنّ هذا العلم ليس علماً ضرورياً، بل هو بالعكس علم مكتسب. فوجود الله، على سبيل المثال، لا يُعرف من خلال الحس، ولا هو بديهي كما هو الحال مع بديهيات المنطق والرياضيات. ولا يمكن اكتساب العلم بهذه الأمور بالإلهام... أو بتطهير النفس (تصفيات الباطن)... أو بتعليم الإمام المعصوم. (1993: 187-188)

وكما لاحظ هير بدقة، نظرًا إلى أنّ الاعتقادات المؤلّهِة لا تُعتبر من اعتقاداتنا الضرورية السليمة وفقًا للمتكلمين، فيجب تصورها على أنها جزء من اعتقاداتنا المكتسبة السليمة. ونتيجة لذلك، لكي تحصل الاعتقادات الدينية على التقدير المعرفي للعلم، يجب أن تكون مبنية على الدليل أو على مجموعة من الأدلة. وعلى ذلك، فإنّ التأسيسانية الإبستمولوجية لعلم الكلام النموذجي، التي تؤدي إلى "دليلية مؤلِّهة" لاحقة، مغلَّفةٌ بافتراض أنّ مثل هذه الأشكال من العلم لا تشكّل جزءًا من العلم الضروري.

يتجسّد هذا المنظور في إصرار علم الكلام التقليدي على الواجب المعرفي (والأخلاقي) المتمثل في الانخراط في تقصٍّ عقلاني بشأن الاعتقاد الديني: وجوب النظر (راجع Spevack 2020: 237-242؛ Adamson 2022: 7-11). كما أشرنا في القسم السابق، تسعى هذه العقيدة بشكل أساسي إلى إدانة الاقتداء الأعمى بالجماعة (التقليد) في مسائل الإيمان. تتحول هذه الفكرة إلى مفهوم مفاده أنّ: (أ) الواجب الأول الذي يقع على عاتق البشر هو إنجاز واجب معرفة الله و(ب) أنّ هذا الواجب يجب أن يُنجَز من خلال التفكّر في أدلة وجود الله وصفاته المبسوطة (راجع: الرازي 1991: 130). قد يشير التأمل فيما سبق إلى أنّ الدليلية المبنية-على-علم-الكلام فيما يخصّ طبيعة الاعتقاد الديني تستلزم نوعًا من الدليلية المؤلِّهة القوية. وذلك لأنه لكي يُصنَّف الاعتقاد الديني على أنه علم أو معرفة للمعتقِد، يجب عليه الانخراط في - وصياغة - حجة تؤيد اعتقاداته الدينية بمصطلحات قضوية. ولا يكفي أن يكون مبنياً على حالات التَّبَدِّي أو الحدس أو الخبرة. ومع

ذلك، كما أشرنا سابقًا، امتلكَ بعض الماتريديين تصورًا أوسع لنوع الدليل المؤلِّه اللازم لإنجاز الواجب المعرفي المتمثل في النظر والاستدلال على الله (راجع الصابوني 2020: 347). قد يشير هذا إلى إمكانية دعم شكل من الدليلية المؤلِّهة يكون أكثر اعتدالاً. في الآونة الأخيرة، جادل توبياس أندرسون (Tobias Anderson 2022) أيضًا بأنّ تصوّرًا ذا "نزعة محافِظة ظاهراتية" (PC) للدليلية المؤلِّهة (المعتدلة) يمكن إدراجه في الإبستمولوجيا الدينية للمتكلم الأشعري محمد يوسف السنوسي (تـ 1490م)[3]. يشير أندرسون إلى أنه على الرغم من تمسّك السنوسي، بوصفه متكلمًا، بمبدأ وجوب النظر، فإنه يدرك أيضًا أنّ نوع الدليل المطلوب لإنجاز هذا الواجب قد يعتمد على ظروف الشخص. على هذا النحو، يميِّز السنوسي بين "الدليل "التفصيلي" والدليل "الجُملي" (2022: 134). ففي حين أنّ النوع الأول من الدليل يَلزم المتكلمين، فإنّ النوع الأخير قد يكون كافيًا للشخص العادي ليكتسب تسويغًا معرفيًا، وقد يشتمل الدليل الجُملي على الدليل الذي تُقرّ به الـ PC (أي، حالات التَّبَدِّي).

وفي الوقت نفسه رأينا أيضاً أنّ بعض الأشاعرة فرّقوا بين فرض العين وفرض الكفاية في إنجاز وجوب النظر. قد يسمح لنا هذا بأن نأخذ بعين الاعتبار شكلاً مختلفًا من الدليلية المؤلِّهة داخل علم الكلام، أعني، ما أطلق عليه ستيفن ويكسترا "الدليلية الواعية" (راجع Wykstra 1998)[4]. في هذه الحالة، يكون الدليل القضوي ضروريًا للوضع المعرفي الإيجابي للاعتقاد المؤلِّه للفرد وللسلامة المعرفية

---

(3) النزعة المحافظة الظاهراتية هي، على نحو تقريبي، رؤية تقول إنّ الشخص ش يكون مسوَّغًا مبدئيًا في الاعتقاد بأن ق إذا بدا له أن ق، وذلك في حالة غياب المبطلات التي قد يمتلكها ش لـ ق. وهكذا، في حالة غياب المبطلات، إذا بدا لـ ش أن الله موجود من خلال التفكّر في جوانب الطبيعة، على سبيل المثال، فإن حالة التبدي هاته الخاصة به تُعد دليلًا مبدئيًا على وجود الله، وأسباب تسويغ مبدئية للاعتقاد بأنّ الله موجود (راجعTucker 2011).

(4) نعني بالدليلية الواعية فكرة أنه لكي يُقيِّم اعتقاد ما بما يكفي معرفيًا على أنه معرفة، يلزم وجود بعض الأدلة القضوية، لا تكون بالضرورة عائدة إلى الفرد ولكن على الأقل يجب أن تكون موجودة داخل الجماعة المعرفية الأوسع.

للمجتمع. ومع ذلك، لا يُشترَط أن يحصل كل فرد على هذا الدليل بنفسه، بشرط أن يتم تأمينه من لدن بعضهم داخل الجماعة. ومن المثير للاهتمام، ما أشار إليه رامون هارفي، في عمله الأخير حول علم الكلام الماتريدي، من أنّ الإبستمولوجيا الدينية الماتريدية يمكن فهمها بطريقة مماثلة لتلك الخاصة بـ "الدليلية الواعية" لويكسترا (Harvey 2021: 222).

وهكذا، حتى لو كانت الدليلية المؤلِّهة القوية هي الرؤية النموذجية في علم الكلام، فإنّ مقاربتها العقلانية للإبستمولوجيا الدينية ربما تكون على الأقل متوافقة مع الأشكال الأضعف من المطلب الدليلي (أي، الدليلية المؤلِّهة المعتدلة والدليلية الواعية).

2.10 مذهب أهل الحديث الإسلامي

يُشار أحيانًا إلى الثيولوجيا الإسلامية التقاليدية* بالحنبلية أو الأثرية. استقت الحنبلية اسمها من رمزها، الفقيه المسلم الشهير والذاب عن العقيدة السنيّة، أحمد بن حنبل (تـ 855 م). يُطلق على هذا التوجه الثيولوجي أحيانًا اسم الأثرية - وهو مشتق من مصطلح الأثار، الذي يعني على نحو تقريبي "التراث" - بسبب التركيز والتشديد العام الذي يخصّ الأثار به، أي، نصوص القرآن والأحاديث. وبالتحوّل إلى الثيولوجيا الإسلامية لأهل الحديث، فإننا نتجه نحو نهج ثيولوجي يبدو للوهلة الأولى أنه ينجذب نحو رؤية إبستمولوجية دينية إيمانية [fideistic]. لا نعني بالإيمانية

(*) المترجم: النزعة التقاليدية (traditionalism) أو مذهب أهل الحديث، غالباً ما يُستعمل المقابل العربي الأخير بوصفه معنى لها متى وردت في سياق يقابل النزعة العقلانية واتجاهاتها الكلامية، إلا أنني آثرت ترجمتها هنا إلى المقابل العربي الأول (النزعة التقاليدية) لأنها وردت هنا بمعناها الأعم غير الموظَّف بعدُ، ولأنّ المؤلف أراد بيان المعنى الذي سيعتمده لها. وقد آثرت اختيار مفردة تقاليدية وليس تقليدية لمنع خلطها مع التقليدي الذي هو بمعنى "المبتذل" أو "المعتاد" والتقليد الذي هو بمعنى "المحاكاة"، إذ هي أقرب إلى التقاليد التي يتمسك بها المرء ويحيا بها خلافًا لما هو سائد في عصره أحيانًا. وقد اعتمدت في بعض السياقات اللاحقة مفردة "الأثرية" للسهولة.

[fideism =] هنا اللاعقلانية أو الرفض المطلق للعقل في حد ذاته، بل نعني موقفًا يدلل على الرؤية العامة القائلة إنّ الاعتقاد المؤلّه هو إلى حد ما فوق عقلاني [supra-rational]. ومع ذلك، فإنّ المعنى الخاص الذي يكون فيه الاعتقاد الديني فوق عقلاني يعتمد على كيفية تمثيله بالضبط. وعلى ذلك، هناك نطاق من الرؤى الإيمانية التي قد يكون بعضها متوافقًا مع الدليلية المؤلّهة (Dougherty and Tweedt 2015: 554).

1.2.10 مذهب أهل الحديث عند ابن قدامة

في مقالته "العقيدة والإيمانية الحنبلية"، يُعرِّف عزيز العظمة الإيمانية الحنبلية بأنها "إثبات المواد الدوغماتية دون قيد يحملها خطابيًا إلى خارج حدود نَصّيتها" (1988: 256). وبشكل تقريبي، تتمثل فكرة العظمة في أنه، وفق الرؤية الحنبلية، يجب إعطاء النقل الأسبقية على العقل وأنّ الأخير يجب أن يتوافق مع ما يمليه الأول. ثم يتابع أيضًا ويقترح أنّ الانتماء والاعتقاد الدينيين يتم تفسيرهما من خلال التقليد، الذي يتألف من أخبار تُنقل من جيل من المؤمنين إلى الجيل الذي يليه، وهو "شكل من التعبير توكيدي محض، ويعود فعليًا إلى الإخلاص أكثر مما إلى العقل" (العظمة 1988: 266). ومن ثم فإنّ الوضع المعرفي الإيجابي للاعتقاد الديني يجب أن يرتكز بطريقة ما في النهاية على النصّ الديني المقدّس ويكون محدودًا به، حتى لو بدت إملاءاته متعارضة مع أحكام العقل.

وربما خير مثال لهذا الصنف الخاص من الإيمانية نجده في كتابات المنافح الثيولوجي الحنبلي الصارم، موفق الدين بن قدامة (تـ 1223 م). كان ابن قدامة مدافعًا مخلصًا عن الثيولوجيا الحنبلية الأثرية، وقد سعى إلى الحفاظ على المعرفة الدينية ونقلها كما فهمها الجيل الأول من المسلمين (السلف الصالح). ومن هذا المنطلق، رفض ابن قدامة أي شكل من الأشكال الكلامية وعاقب ممارسيها. في كتابه الشهير تحريم النظر في كتب أهل الكلام، جادل ابن قدامة بأنّ علم الكلام كان مذمومًا دينيًا لعدد من الأسباب. ما يهمّنا في سياق المناقشة الراهنة هو مجادلته ضد الاجتهاد في المسائل الدينية. ونعني بالاجتهاد، على نحو تقريبي، النظر أو

التفكير النقدي المستقل. وفي الإطار الكلامي، يمكن أن نرى ذلك، على سبيل المثال، في "وجوب النظر" الذي ناقشناه في القسم السابق. يرى ابن قدامة أنّ فرض وجوب الاجتهاد على كل مسلم أمر خاطئ لسببين على الأقل: (أ) لأنه يفرض واجبًا على المسلمين غير القادرين على إنجاز الواجب، (ب) لأنه مخالف لتعاليم الرسول الذي لم يفرض مثل هذا الواجب على المجتمع المسلم (راجع ابن قدامة 1962: 17-18). وعلى ذلك، يؤكد ابن قدامة:

> أنّ في القول بوجوب الاجتهاد على الكل حكمًا على عامة الخلق بالضلال لتضييعهم الواجب عليهم. وإنما الذي قيل إنه لا يجوز لهم التقليد هو الأمر الظاهر الذي قد علمَوه لظهوره من غير احتياج إلى تعب ولا فكر ولا نظر كتوحيد الله سبحانه وتعالى ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم، ومعرفة وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وسائر الأركان التي أشتهر وجوبها وعُلم ذلك بالإجماع عليها، فلا يُحتاج فيه إلى بحث ولا نظر، فهذا لا يجوز تقليدهم فيه. (Ibn Qudāma 1962: 18019)

يحاول ابن قدامة في هذا المقطع تحديد الموضع الصحيح لكل من الاجتهاد والتقليد. ولكنه يفعل ذلك بطريقة تبدو إشكالية إلى حد ما. فمن ناحية، يرى ابن قدامة أنه لا يجوز للمؤمن المتدين أن يقبل العقائد الدينية الأساسية عن طريق التقليد. وحجته في ذلك أنّ هذا العلم قد ظهر وتجلّى بالإجماع؛ فليس هو من بين "دقائق الاعتقادات الدينية" التي يقع على عاتق كبار العلماء تفسيرها. وهكذا، فإنّ هذا يعني أنّ مثل هذا العلم يمكن اكتسابه من خلال الاجتهاد. ومع ذلك، من ناحية أخرى، إذا كان العلم بالعقائد الإسلامية المركزية واضحًا، ومن هنا، معروفًا في الإجماع ومن خلاله، فهذا يعني أنّ هذا العلم يعتمد في الواقع على شكل من التقليد (أي، الالتزام بإملاءات المجتمع العلمي)[5].

(5) للاطلاع على المزيد من النقاش حول مذهب أهل الحديث عند ابن قدامة فيما يخص المسألة المثارة للتو، راجع Aijaz (2018).

ربما يسَع المرء المجادلة ردًّا على ذلك بأنّ هذا العلم، في الواقع، لا يعتمد على التقليد ولا الاجتهاد بل على الاتباع، أي، الالتزام بالعقيدة الدينية من خلال وسائل دليلية من النصوص المقدّسة. الفكرة إذن هي أنّ علم المرء أو معرفته بالله، على سبيل المثال، مستمدة من بحثه المستقل في النصوص المقدّسة الأساسية. ومع ذلك، من وجهة نظر إبستمولوجية، لن يُنقذ هذا في النهاية رؤية ابن قدامة من أن تظهر بمظهر الإيمانية القوية أو حتى الدفاعية الافتراضية*، لأنّ الِاتِّباع يفترض صدق النص المقدّس. وهكذا، يختتم جورج مقدسي تحليله للمقاربة الإبستمولوجية الدينية لابن قدامة بالقول إنّ المعرفة الدينية اللازمة للخلاص، "لا يمكن معرفتها إلا من خلال الآثار [أي، القرآن والحديث]، التي من الواضح أنّ حفظتها ونَقَلَتها الحقيقيين هم أهل الحديث" - وليس المتكلمين بلا شك" (ابن قدامة 1962: 19).

ومع ذلك فإننا نظن أنّ ابن قدامة نفسه سينكر أن يكون العلم بالله والنصّ المقدّس شيئًا يُعرَف بالإيمان وحده أو شيئًا ما فوق العقل أو يعارضه. في الواقع، لقد اعتمد أهل الحديث المسلمون بالفعل على أنواع مختلفة من الحجج العقلية في إثبات التزاماتهم العقائدية، و"آمنوا أيضًا بتناغم النص المقدّس مع العقل" (Mustafa 2013: 46). وكما يشير بنيامين أبراهاموف، إنّ "الأدلة التي قدّمها كثير من أهل الحديث لم تكن أدلة من القرآن والسنّة فحسب، بل كانت أيضًا أدلة عقلية، وأحيانًا حججًا كلامية" (2016: 273). على هذا النحو، ربما يكون هناك تصوّر بديل لمذهب أهل الحديث الإسلامي يفهم على نحو أفضل دوافعها تجاه مكان "العقل" في الإبستمولوجيا الدينية.

(*) المترجم: النزعة الافتراضية [Presuppositionalism]: مدرسة إبستمولوجية من مدارس اللاهوت الدفاعي تفحص الافتراضات التي تقوم عليها الرؤى العالمية وتدعو إلى المقارنة والمقابلة بين نتائج هذه الافتراضات. وبحسب تعاليمها، من المستحيل إدراك أي خبرة بدون افتراضات، ولا يوجد أي افتراضات حيادية يمكن المحاججة منها مع غير المسيحي. وبعبارة أخرى، يقول مؤيدو الدفاعيات الافتراضية أن المسيحي لا يستطيع بشكل متسق أن يعترف بإيمانه بالوجود الضروري لإله الكتاب المقدس ويعترف في آن واحد وعلى أساس افتراضات أخرى بإمكانية عدم وجود الله وعدم صحة وحي الكتاب.

2.2.10 مذهب أهل الحديث عند ابن تيمية

يشير شيرمان جاكسون وهو مصيب في ذلك إلى أنّ "أهل الحديث استدعوا "العقل" بالسهولة نفسها تقريبًا التي استدعاه بها العقلانيون؛ ولكنهم ببساطة رفضوا فكرة أنّ "العقل" كان مقصورًا على النسخة المؤسلَمة منه المركّبة من الهلنستية-المتأخرة للعصور-القديمة التي اعتنقها العقلانيون" (2009: 132). تظهر هذه الفكرة الأخيرة حول طبيعة العقل بشكل أوضح في فكر العالِم الأثري تقي الدين ابن تيمية (تـ 1328 م). ففي عمله الأصيل عن العلاقة بين العقل والنقل، يحاول ابن تيمية دحض "ادعاءات العقلانية التي قدّمها المتكلمون والفلاسفة المسلمون، ويعرض نسخته الخاصة من العقلانية الصحيحة التي تتوافق مع الوحي الإلهي". (Hoover 2019: 32).

من الأمور المركزية في تصوّر ابن تيمية للعقل هو مفهوم العقل الصريح، أي، العقل الواضح أو الخالص (راجع 1979: 1: 376). بالنسبة إلى ابن تيمية، يتوافق العقل الصريح دومًا مع النقل الصحيح، أي، التراث الديني الأصيل (راجع 1995: 12: 217). وعلى هذا النحو، فإنّ أي تعارض ظاهري بين الاثنين يمكن تفسيره بالإحالة إما على البدعي العقلي أو البدعي النقلي (El-Tobgui 2020: 165). في نقده للادعاء العام لبعض المتكلمين والفلاسفة فيما يخصّ النزاع المزعوم بين العقل والنقل، لا يسعى ابن تيمية إلى رفض العقل رفضًا قاطعًا، وإنما ربما إلى شيء أقرب إلى ما أطلقَ عليه تش. ستيفن إيفانز في مكان آخر "العقل الملموس *concrete reason*"، في مقابل "العقل المثالي *ideal reason*" (Evans 1998: 94). وهذا يعني أنّ ابن تيمية يرفض تصوّر العقل أو ما هو "معقول" كما تم تصوّره على نحو ملموس في طبقات المجتمع الفكرية في عصره. في حالته هاته، إنما يُشير هذا إلى التصوّر "الهلنستي-المتأخر للعصور-القديمة المؤسلَم" للعقل. بالنسبة إلى ابن تيمية، ليس هذا هو "العقل المثالي" أو "العقل الصريح"، على حد تعبيره، بل هو البدعي العقلي، وهو مثال للطُرق التي يكون بها العقل البشري محدودًا ومعيوبًا في كثير من الأحيان. لأنّ العقل المثالي أو السليم لا يمكن أن يتعارض أبدًا مع

النقل الصحيح، حتى لو بدا أنّ هذا هو الحال عندما يُفسَّر العقل من خلال عدسة الهلنستية الإسلامية. إنّ المكوِّن الحاسم في التصوّر التيمي للعقل المثالي الذي له أهمية كبيرة في السجال الراهن هو مفهومه عن الفطرة.

يرى ابن تيمية أنّ العقل الصريح مبني على الفطرة: "إنّ مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها" (2005: 369). ومما يُثير الاهتمام هو إشارة العظمة إلى أنّ "المؤلفين الحنابلة غالبًا ما يستعملون الفطرة للتعبير عما يعتبرونه بديهيًا في موقفهم" (1988: 257). لذا، ربما يفسِّر مفهومُ الفطرة على نحو أفضل البديهيةَ المفترضة في تلك "الأمور الجليّة " أو الواضحة للغاية من العقيدة الإسلامية التي ألمح إليها ابن قدامة، بطريقة تُنقِذ الإفراط الواضح الذي خصّت إبستمولوجيته الدينية الإيمانية مكانَ العقل به.

وفقًا لابن تيمية، "إنّ الفطرة هي الطبيعة الأصلية للبشر، التي لم تفسدها الاعتقادات والممارسات اللاحقة، والاستعداد لقبول مفاهيم الإسلام الصحيحة" (1995: 4: 245-246). يقترح جون هوفر أنه يمكن النظر إليها "في فكر ابن تيمية بوصفها مَلَكَة فطرية" (2007: 39). ومع ذلك، لن يكون من الصحيح على نحو قاطع اعتبار الفطرة مَلَكَة معرفية متميزة في حد ذاتها. بدلاً من ذلك، ربما يكون من الأفضل، على الأقل من منظور إبستمولوجي، اعتبارها جبلتنا المعرفية البشرية. يصوغ ابن تيمية ذلك على النحو التالي:

> جعلَ [الله] فِطَر عباده مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام ممكنًا. (1979: 5: 62)

بمعنى ما، إذن، إنّ هذا الاقتباس - إذا نظرنا إليه من زاوية إبستمولوجية بحتة - يشير إلى أنّ الفطرة هي الجبلة الطبيعية لقدراتنا المعرفية. ومن الجدير بالذكر، من وجهة نظر معرفية، أنّ ابن تيمية يتصوّر أنّ "الأداء السليم لجميع ملكاتنا المعرفية... يرتكز في جميع الحالات على صحة الفطرة وعملها بشكل سليم" (El-Tobgui

271 :2020). بناء على ذلك، فإنه بسبب الفطرة تكون "معرفة الناس للحق... وتمييزهم الباطل" مسوَّغة (ابن تيمية 2014: 49). وهكذا، وفقًا للمخطط المعرفي التيمي، إنّ الوضع المعرفي الإيجابي لاعتقاد المرء يتحقق من خلال الأداء الموثوق للقدرات المعرفية الطبيعية التي أودعها الله فينا، متى ارتبطت بما يكفي بالفطرة (أي تعمل بشكل طبيعي أو سليم).

على نحو لافت، تشبه الفطرة بمعنى ما مهم (وإن كان جزئيًا) نوعًا من الحاسة الإلهية التي يشير إليها ألفين بلانتينغا في عمله حول الإبستمولوجيا الإصلاحية (راجع بلانتينغا 2000ب؛ El-Tobgui 2020: 275؛ Turner 2021)[6]. في الواقع، يُصرِّح ابن تيمية بأنّ "الإقرار بالخالق وكماله يكون فطريًا ضروريًا في حق من سلمت فطرته" (1995: 6: 73). وفقا لابن تيمية، إنّ هذه المعرفة بالله تتحقق من خلال إدراك الآيات المؤلِّهة الموجودة في العالم الطبيعي وفي الكتاب (ابن تيمية 1979: 7: 302؛ 2005: 401). بل يقول ابن تيمية: "وكل ما سواه دليل على عينه، وآية له... ويمتنع تحقق شيء من الممكنات إلا مع تحقق عينه. فكلها ملزوم لنفس الرب، دليل عليه، آية له" (2005: 197)[7]. ويجادل ابن تيمية أيضًا على أسس ثيولوجية بأنه "كانت طريقة الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته... وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير في القرآن» (2005: 193-194). ومع ذلك، فمن الأهمية بمكان ألا يُنظر إلى هذا "الاستدلال بالآيات" على أنه استدلال من أي نوع تقليدي. إذ لا يبدو أنه يعمل على أساس المقدّمات التي تُستنتج منها النتيجة. وهذا ما يُشير إليه ابن تيمية عندما يكتب أنّ: "إثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفًا على شيء من

---

(6) على الرغم من أنه يجب الإشارة إلى أن الفطرة والحاسة الإلهية مختلفتان، فالأخيرة هي ملَكة والأولى هي جبلتنا الطبيعية التي تتضمن ذلك النوع من الملَكة. بمعنى آخر، الفطرة فيها شرارة إلهية تدفع الإنسان إلى معرفة الله وعبادته.

(7) أيًا ما كانت هذه الآيات فهي ما يُشير إليها على أنها آيات الأنفُس أو آيات الآفاق (ابن تيمية 1979: 3: 108).

الأقيسة، بل يُعلم بالآيات الدالة على شيء معيّن لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلى نظر" (2005: 401). وبذلك، فإنّ العملية الإدراكية والمعرفية لا تتضمن الحجاج، والاعتقادات الدينية التي هي نتيجة لهذه العملية هي ضرورية بحق.

إحدى طُرق تفسير كيفية استمرار هذه العملية الإدراكية هي من خلال نوع من النموذج شبه-الحسي. لأنه وفقًا لابن تيمية، "آيات الربوبية معلومة بالإحساس دائمًا" (1995: 2:48)، الذي، كما يلاحظ وائل حلاق، يشمل كِلا بُعديه "الباطن" و"الظاهر"، (1991: 63). مع أخذ هذا في الاعتبار، قد نظن أنّ أطروحة ابن تيمية تقترب شيئًا ما مما جادل عنه ديل راتزش على أساس إبستمولوجيا توماس ريد: أنّ الإيمان بالصانع من خلال الصنع الظاهر في الطبيعة يمكن تكوينه على نحو ضروري، على غرار الطريقة التي نكوّن بها اعتقاداتنا الإدراكية الحسية العادية (راجع Ratzsch 2003). وباتباع راتزش، قد نعتقد أنّ ابن تيمية يتخذ موقفًا مشابهًا فيما يخصّ العلاقة بين ميلنا (الفطرة) لتكوين اعتقادات مؤلِّهة - بناءً على فهم الآيات المؤلِّهة في الطبيعة - وملَكاتنا الحسية. وهذا يعني أنه نظرًا إلى ميولنا المؤلِّهة الفطرية، قد تكون ملَكاتنا الحسية مهيأة لتكوين اعتقادات ضرورية عن الله من إدراك آياته في الطبيعة. على الرغم من أنّ هذه العملية تتمحور حول ملَكاتنا الحسية، إلا أنّ هذا لا يعني أنها لا تتضمن أيضًا العقل أو الاستدلال العقلي. في الواقع، بالنسبة إلى ابن تيمية، إنّ الإقرار بالله من خلال آياته يُنظر إليه على أنه "عقلي" (ابن تيمية 1995: 49:1)، ومن هنا، بمعنى أنه مرتكز على العقل. وشريطة أن يعمل ميلنا المؤلِّه الفطري بشكل طبيعي وسليم، يمكن أن نعلم أنّ الله موجود على نحو ضروري من خلال الإحساس بالآيات المؤلِّهة.

ومع ذلك، فقد أدرك ابن تيمية أنّ الفطرة عرضة لموانع معرفية؛ يمكن أن تفسد إلى حد ما (راجع ابن تيمية 1979: 7: 72). قد تنشأ الموانع بسبب الهوى أو غرض معيّن يمنع المرء من قبول الحقيقة (راجع 1979: 6: 271). ويمكن أن تكون أيضًا بسبب الشكوك أو الشبهات، أو تقليد المرء لبيئته الاجتماعية، أو اتباع

الظن (راجع 1979: 3: 317). وهكذا، من الممكن أن يحتاج المرء إلى دليل قضوي لإحياء الفطرة واكتساب العلم بالله (ابن تيمية 1995: 458:16). ومع ذلك، يمكن أيضًا أن تبقى الفطرة سليمة من خلال تصفية النفس ورياضتها (ابن تيمية 1972: 2: 341).

إنّ تركيز ابن تيمية على الانسجام بين العقل والنقل يجعله يُقرّ، إلى حد ما، بأنّ العقل هو الأساس المعرفي لقبول النقل (راجع El-Tobgui 2020: 149-155). فكما رأينا، إنه يعترف أيضًا بأنّ الدليل القضوي، وهكذا، الحجة، قد يكون مطلوبًا معرفيًا لمعرفة الله. ومع ذلك، في الوقت نفسه، إنّ اعترافه بالقدرة على معرفة الله عبر الفطرة على نحو ضروري، إلى جانب فكرة أنّ الفطرة تتعزّز بتصفية النفس ورياضتها، يعني أنه من الممكن اعتبار ابن تيمية يستوعب في الوقت نفسه جميع المواقف الإبستمولوجية الدينية الثلاثة: الإبستمولوجيا الإصلاحية والدليلية المؤلِّهة والإيمانية. إذ، أولاً، من الواضح أنّ موقفه ينسجم مع الإبستمولوجيا الإصلاحية بالمعنى الكامل لأنه يتمسّك بمسألة أنه يمكن معرفة الله في حالة غياب الحجة. ثانيًا، يمكن أيضًا أن يُنظر إليه على أنه دليلي مؤلِّه معتدل، وثالثًا، ذو نزعة إيمانية ضعيفة (أو مسؤولة) (راجع :Evans 1998; Dougherty and Tweedt 2015 547)[8]. يمكن فهم دليليته المعتدلة من حقيقة أنّ لديه نطاقًا واسعًا من الأدلة متى تعلّق الأمر بالأدلة التي يُعتمَد عليها في معرفة الله، أي، الآية، الدليل القضوي، الخبر، الكشف (راجع 1995: 202:20). ويبدو أيضًا أنه يشير إلى أنّ جميع أشكال المعرفة المؤلِّهة ستتضمن أدلة مفسَّرة على نطاق واسع. وأخيرًا، يمكن استخلاص إيمانيته الضعيفة من فهمه أنّ المعرفة الدينية المبنية على الفطرة تعتمد على الممارسة الدينية والروحية مثل ذِكر الله، التي بدونها لا يقدر القلب على الإمساك بأدلة وجود الله على نحو صحيح (راجع 1995: 9، 312- 314).

(8) بشكل تقريبي، نحن نعتبر الإيمانية الضعيفة هي تلك الرؤية القائلة إنّ الدليل على وجود الله (على الأقل في معظمه) لا يمكن ملاحظته بشكل سليم دون ميل مسبق معين أو طابع روحي-و-عاطفي.

الختام

لقد تقصّى هذا الفصل الاتجاهات اللاهوتية الرئيسة داخل التراث اللاهوتي الإسلامي فيما يخصّ الإبستمولوجيا الدينية، وتناولَ الطرق التي يمكن عبرها فهم تلك المقاربات من خلال المصطلحات الفلسفية المعاصرة. وبإيجاز، اعتُبر الاتجاه العقلاني الواسع داخل التراث يحتضن نُسخًا من الدليلية المؤلِّهة. في المقابل، فُهم اتجاه أهل الحديث بأنه يتبنّى مواقف أقرب إلى الإيمانية والإبستمولوجيا الإصلاحية ولكن في الوقت نفسه دون الاستغناء بالكامل عن المطالبة بالدليل.

الفصل الحادي عشر

الإبستمولوجيا الدينية الهندوسية

توماس أ. فورستوفيل

لقد تعلّمنا من نُسخٍ معيَّنة من الفلسفة الهندوسية عن "الصفات الثلاث (*gunas*)" أو الخصائص الأولية الثلاث ـ *sattva* (الوضوح) و *rajas* (الفعالية) و *tamas* (الفتور) ـ التي تُشكِّل الواقع المادي الوحيد (*prakriti*). يُشبَّه هذا أحيانًا بثلاثة خيوط تُشكِّل حبلًا واحدًا. وكل منها مختلف نوعيًا ولكنها معًا - أي أنها مرتبطة بعضها ببعض على نحو ثابت - تُنتِج كُلًّا محكَمًا موحَّدًا وطريقة لفهم الظواهر المتنوعة لأصل مادي واحد. وعلى نحو مماثل، تَحبِك الأنساقُ الفلسفية في جنوب آسيا عادةً ثلاثة خيوط من التفكير الفلسفي في رؤية موحّدة (*darshana*) عن الواقع. ولكن ابتداءً، تَربط المذاهبُ الهنديةُ المعرفةَ بالخلاص، وتَحبِك بعناية بين الإبستمولوجيا وعلم الخلاص، مع أن تُسبَق المعرفة المنقِذة عادةً بمراجعة متأنية لكيفية معرفتنا بأي شيء ألبتة. في الوقت نفسه، ترتبط التأملاتُ الإبستمولوجية والخَلاصية الهندية بالميتافيزيقا دومًا، لأنّ تطوير المعرفة المنقِذة التي تخصّ النهائي يتطلّب أيضًا معالجة ماهية النهائي وكيف يمكننا معرفته.

سيوضّح هذا الفصل أولاً النسيج الثلاثي للإبستمولوجيا والميتافيزيقيا وعلم الخلاص في أدفايتا فيدانتا، مع التركيز على الأفكار التي قدّمها مفسِّر أدفايتا البارع شانكارا (حوالي 750 م). وبالاعتماد على التأملات الإبستمولوجية الأنجلوفونية المعاصرة، ولا سيما تأملات ألفين بلانتينغا ووليام ألستون، سيُثبِت هذا الفصل أنّ التأملات الخَلاصية والميتافيزيقية لشانكارا تدعمها نظريتا المعرفة الخارجانية

والداخلانية، وأهمها، في رأيي، الكون داخلانيًا، بسبب الافتراضات المسبقة الميتافيزيقية لفلسفة شانكارا. نستعمل نظريتا المعرفة المرشِدتين هاتين لأجل الحصول على رؤية ثاقبة عن الإبستمولوجيا الدينية لشانكرا ومن ثم تحفيز مناقشة موسَّعة حول الأهلية المعرفية للشهادة الدينية والخبرة الدينية والدفاع عنها. إنّ النجاح في القيام بكل هذا سيسلِّط الضوء على القيمة المعرفية لهاتين الآليتين، ولكنه سيوضِّح أيضًا النسيج الثلاثي للتأمل الفلسفي في الهند، وهو حبل فكري واحد، إذا جاز التعبير، يتألف الآن من خيوط الميتافيزيقا والإبستمولوجيا وعلم الخلاص. مع أنّ تركيز هذا الفصل ومحرِّكه هو فكر شانكارا والأهلية المعرفية للشهادة الدينية، إلا أنني سأشير أولاً، بإيجاز، إلى غيره من المفكرين وإلى الأنساق التي استعملوا فيها أيضًا وعلى نحو مماثل - ويمكن القول على نحو دائم - هذا الخيط الثلاثي من التأمل المنطقي لتأسيس مواقفهم الفلسفية الأساسية (دارشانا) وتطويرها.

1.11 فلسفة الدين في الهند

في المدارس الهندية، بما في ذلك اليانية والبوذية، افترضَ - واشترطَ - اكتسابُ معرفة نهائية عن الطبيعة الحقيقية للواقع اكتسابَ فهم سليم للواقع الدنيوي؛ وهذا بدوره تطلّب فهمًا دقيقًا للعمليات المعرفية التي تسمح لنا بمعرفة أي شيء ألبتة. وهكذا، فإنّ المدارس الفلسفية في هذه التقاليد عادة ما تناولت - وقيَّمت - البرامانات [*pramanas*]، أي، الآليات المعرفية التي تُنتِج المعرفة الحقّة، ومن أكثرها عالمية هو الإدراك (*pratyaksha*). لذلك، فإنّ المخرجات المعرفية تسمى على نحو سليم حقّة (*prama*) عندما تكون نتاجًا لمعدّات إدراكية واستدلالية تعمل بشكل سليم. على سبيل المثال، وكما دوَّنَ مادهافا المنظِّم في القرن الرابع عشر على نحو بليغ، "إنّ المعرفة الصحيحة تُصاحِب دومًا آلية المعرفة الصحيحة" (Cowell and Gough 1989: 228؛ الترجمة معدَّلة قليلاً). تُعتبر نيايا سوترا (حوالي القرن الثاني قبل الميلاد) النصّ التأسيسي لمدرسة نيايا، التي كان من بين

اهتماماتها الرئيسة العمل السليم للمنطق. إنّ السبب في هذا التركيز بيِّن: المعرفة المنقِذة تتطلّب في المقام الأول تفكيرًا سليمًا. تستشهد السوترا (3,1,1) بمجموعتها الخاصة من الآليات التي تُنتِج المعرفة الحقّة وتُعرِّفها: الإدراك (*pratyaksha*) والاستدلال (*anumana*) والمقارنة (*upamana*) والشهادة أو الخبر (*sabda*)؛ ويبدو أنّ استراتيجيتها تتّبع القول المأثور "لكي تعرف الشيء الذي تريد قياسه، عليك أولاً أن تعرف القياس" (Cowell and Gough 1989: 228).

عادة ما يتصل التركيز على آليات إنتاج-المعرفة في التقاليد الفلسفية الهندية بالافتراضات المسبقة الميتافيزيقية الأساسية والأهداف الخلاصية. على سبيل المثال، تؤكد السامخيا واليوغا على أهمية الاستدلال بوصفه آلية للمعرفة الحقّة، ولسبب وجيه جدًا. كلتا المدرستين مثنوية: الواقع يتكون أساسًا من واقعين، الروح والمادة. تشير الأولى إلى عدد لانهائي من الأرواح المنفصلة (*purusha/atman*) والأخيرة - "الحشوة [Stuff]" المادية والفيزيائية للكون (*prakriti*) - تنبثق في الأصل من حالة أوليّة خفيّة غير متجلِّية (*avyakta*). لكنّ الإدراك، وهو البرامانا الأكثر شيوعًا وبداهةً، له نطاقه المتمثل في الواقع المادي الفيزيائي القابل للرصد، وعلى ذلك، لا يمكن أن يُنتِج معرفة سواء من الذات اللامادية أو من الواقع المادي الأولي غير المتجلّي. ومن هنا، كان الاستدلال مطلوبًا لإثبات حقيقة الروح أو على الأقل لتقديم نظريات معقولة عنها.

وبالمثل، شددت مدرستا نيايا وفايششيكا ذواتا الصلة على أهمية الإدراك والاستدلال، وذلك جزئيًا لإنشاء نسختهما الخاصة عن التعددية الواقعية. مثل هذه الجهود لم تكن قط "مجرّد" تفلسف، إذ من الواضح أنّ كلتا المدرستين، إلى جانب معظم التقاليد الفلسفية الهندية، تعتبر المعرفة الصحيحة شرطًا لا غنى عنه لإنقاذ التحرر. في الواقع، تنصّ نيايا سوترا 1,1,1 على أنّ "السعادة العليا" إنما تتحقق من خلال معرفة ستة عشر فئة إبستمولوجية ومنطقية، بدءًا، قبل كل شيء، بآليات المعرفة الصحيحة (*pramana*) (Vidyabhusana 1975: 1).

2.11 الخارجانية والداخلانية

قبل الانتقال إلى فكر شانكارا، لا بد من مناقشة موجزة لنظريتي المعرفة الخارجانية والداخلانية على التوالي. على الرغم من أنّ المفكرين على اختلافهم لا يستعملون هذه الاصطلاحات على نحو موحَّد، إلا أنه يمكن تقديم توصيفات مفيدة تساعدنا في اكتساب نظرة ثاقبة عن عمليات المعرفة.

تحاول الخارجانية والداخلانية الإجابة عن كيف نعرف وكيف نعرف أننا نعرف، وهذا الاستعلام الأخير يتطوّر إلى نظريات عن التسويغ المعرفي؛ مثل هذه النظريات تدرس أو تقيِّم الحالة أو الأهلية المعرفية للاعتقاد. ترى الداخلانية أنّ طريقة الوصول إلى "اعتقاد صادق مسوَّغ" هي، بمعنى ذي صلة، داخلية بالنسبة للذات. وفقًا لبعض نُسخ الداخلانية، إنّ ما يمنح وضعًا معرفيًا إيجابيًا للاعتقاد - فكرة أنّ الاعتقاد مسوَّغ أو مرخَّص - هو آلية الاستبطان؛ إذ من خلال الاستبطان، يتمتع العارف بنوع من الوصول المميز إلى معيار ما أو حالة ما تمنح، بدورها، التسويغ. على الرغم من أنّ جون هيك لا يستعمل مصطلح "الداخلانية" هنا، إلا أنّ كلماته تلتقط على نحو مناسب الغرائز الأساسية لهذه النظرية:

> ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سؤال عن معيار المعرفة خارج فعل العارفية [knowing]؛ العارفية هي عملية مكتفية-بذاتها. إنّ ادعاء المعرفة لا يتطلّب أي تأييد من الخارج؛ تشرق المعرفة بنورها مع حجيّة كافية وتأهيل-ذاتي.
> (Hick 1966: 202)

تُعرَّف الخارجانية أحيانًا على أنها ما يُقابل الداخلانية؛ إذ ترى أنّ بعض الآليات، على الأقل، التي تمنح التسويغ لا تقتصر على الحالات الداخلية أو العمليات الداخلية للذات. وقد يكون بعضها خارجاً عن المنظور المعرفي للمعتقِد. النسخة المهمة من الخارجانية هي الوثوقية؛ في هذه الحالة، تكون الذات منخرطة في عمليات تكوين-اعتقاد (خارجية) التي ينبغي تقييمها من جهة موثوقيتها في إنتاج

اعتقادات صحيحة؛ إنّ تسويغ الاعتقاد هو إلى حد كبير نتيجة "سلالة سببية مناسبة" للاعتقاد وعلاقته بآليات تكوين-اعتقاد موثوقة (Swain 1988: 461). الشرط الرئيس للتسويغ في هذه النسخة من الخارجانية هو تقريبًا "أن يتم إنتاج الاعتقاد بطريقة أو عبر عملية تجعل من المحتمل موضوعيًا أن يكون الاعتقاد صحيحًا" (BonJour 1992: 133). يضيف بلانتينغا (1993a) مكوّنًا حاسمًا إلى التسويغ (يفضِّل استعمال مصطلح ترخيص أو إذن) هو الأداء السليم. لقد زُوِّد البشر بـ "خطة تصميم" - من لدن الله أو التطوّر أو كليهما - مع ملَكات معرفية يمكن استعمالها في بيئة معرفية مناسبة تناسبهم على نحو سليم. عندما تعمل هذه الملَكات على نحو سليم، وفي بيئة معرفية مناسبة، فإنّ مخرجات هذه العمليات تكون مرخَّصة أو مأذونًا بها رسميًا [warranted]. ومن أمثلة هذه الآليات الإدراك والشهادة والذاكرة. أضاف ويليام ألستون (1991) فروقه الدقيقة إلى النزعة الخارجانية مجادلاً بأنّ الدراية الخبراتية المباشرة بالله - ما يسميه الإدراك الصوفي - تتمتع بتسويغ مبدئي بالطريقة نفسها التي نُسلِّم بها في الإدراك الحسي. تمامًا كما تُمنَح الاعتقادات الإدراكية الحسية، التي تنتجها ممارسات عقائدية راسخة وخالية من "الموانع" المبطِلة - معلومات أو أدلة تُبطل الاعتقاد - تسويغًا مبدئيًا، كذلك تُمنَح الاعتقادات الإدراكية الصوفية، التي تنتجها ممارسات راسخة اجتماعيًا وخالية من الموانع، تسويغًا مبدئيًا. وفي حين أنني أفضِّل الحديث عن الخبرة الدينية - وليس مصطلح "التصوّف" المشحون - فإنّ الأهلية المعرفية للاعتقادات الناشئة عن هذه الخبرة هي تحديدًا ما يشكِّل تأملات الجزء الأخير من هذا الفصل. هناك، سأستكشف الوضع المعرفي للخبر أو الشهادة الدينية في نمطين: شهادة الكتب المقدّسة في التراث وشهادة الفضلاء المتدينين في التقاليد الدينية في العالم.

3.11 علم الخَلاص والميتافيزيقا والإبستمولوجيا الدينية عند شانكارا

عندما نصل إلى أدفايتا التي تخصّ شانكارا، نواجه بعض التحديات المتعلقة بالمعرفة بسبب ميتافيزيقيتها التأسيسية: اللامثنوية[1]. تتضمن الإبستمولوجيا بطبيعة الحال التفكير من جهة المُدرِك (*pramatr*)، والإدراك (*prama*)، وموضوع الإدراك (*prameya*). للحفاظ على وفائها لفرضيتها وهدفها النهائيين مع إدراك أيضًا الأهمية الواقعية للأداء المعرفي المناسب في بيئة معرفية مناسبة، تُقدّم أدفايتا الإطار الإبستمولوجي ثنائي المنظور (*avastha*). ومن هنا، تخلق أدفايتا مجالاً فكريًا للخطاب الفلسفي والأخلاقي المعتاد، "المنظور النسبي" (*vyavaharika avastha*)، مع "الإشارة" دومًا، على الرغم من ذلك، إلى النهائي، إذا جاز التعبير. من المنظور النسبي، وعلى الرغم من لامثنويتها، فإنّ أدفايتا واقعية وتعددية قطعًا، وتُقرّ بأي عدد من الفروق الميتافيزيقية والإبستمولوجية والأخلاقية - الذات والموضوع والمقولات وعلاقات الكل-الجزء، ووسائل إنتاج المعرفة والأهلية وعدم الأهلية والدارما (الواجب، القانون) وما إلى ذلك. هذا الموقف النسبي بالغ الأهمية، لأنه يسمح لأدفايتا بدخول الملعب الفلسفي للتفاعل مع المدارس المنافسة ومحاجتها. بدون *vyavaharika*، تُختزل أدفايتا إلى الصمت، لأنّ النهائي يتجاوز الكلمات والفروق؛ فلا عجب أنّ النموذج الروحي الأول في بعض التقاليد الهندية هو الـ موني *muni*، الحكيم الصامت. إذا تقدّم هذا، فإنه من خلال "المنظور النسبي" أو *vyavaharika*، يمكن لأدفايتا فيدانتا - كما بُرهن بإسهاب على مر القرون - أن تناقش أو تحاول الإقناع بـ أو إثارة الالتزام بـ الحقيقة اللامثنوية. من المسلّم به أنّ المنظور المطلق (بارامارثيكا أفاستا = *paramarthika avastha*) هو نوع من الورقة الرابحة، لأنه على هذا المستوى، لا يوجد خطاب ممكن، "والفلسفة، التي تبدأ بـ براماانا-براميا فيافهارا [*pramana-prameya vyavahara*]، تصل إلى النهاية أمام البارامارثيكا" (Balasubramanian 1990: 22). إنّ بارامارثيكا

---

(1) استمدتُ مناقشة فكر شانكارا وسياقاته الفلسفية من Forsthoefel (2002).

أفاسثا، المنظور النهائي، هو، بحكم التعريف، مطلق عابر للشخصي وعابر للظاهراتي، وهكذا، لا علاقة له على ما يبدو بالواقع المبتذل أو السائر. في الحقيقة، بالنسبة إلى شانكارا، إنّ البراهمان - "الحقيقي الخالد " (*aksharam satyam*) - يقع خارج نطاق الإدراك بالكامل. وهكذا، فإنّ الإدراك، المناسب بوصفه *pramana* مألوفة، يبدو أنه لا يقدّم أي دعمٍ للمعرفة المنقِذة.

المعرفة التي تُنقِذ أو التي هي الخلاص، بحسب شانكارا، ليست مقيدة بزمان أو مكان؛ إنها متعالية. لذلك، فإنّ الإدراك، الذي تقتصر وظيفته ونطاقه على الواقع الدنيوي، لا يمكنه في حد ذاته أن يكشف عن الحقيقي النهائي أو غير المشروط، ولا بد من أداة أخرى. بالنسبة إلى شانكارا، إنّ الآلية التي لا يشق لها غبار لتحقيق المعرفة الخَلاصية هي الوحي أو الخبر المقدّس، والكتاب المقدّس (*shruti*)، أي، الفيدا، وقبل كل شيء الأوبنيشاد. ومع أنه يمكن فهم الفيدا تقليديًا على أنها أشكال صوتية أبدية أوليّة "سمعها" المتنبئون القدامى، فقد نعتبرها أيضًا آليات عقائدية ترسّخت اجتماعيًا، متّبعين ألستون؛ لذلك، يُعدّ الكتاب المقدّس مكوِّنًا مركزيًا بين المكوِّنات الخارجانية في الإبستمولوجيا الدينية لشانكارا. هذه الآلية تدعمها آليات أخرى ـ مثل وظيفة المعلِّم ودوره والتدريب الفيدي التقليدي ـ ويتم تكميلها أو تحسينها أخيرًا من خلال إبستمولوجيا دينية داخلانية، بسبب المقدّمات الميتافيزيقية لأدفايتا. إذا كان البراهمان هو ذات الجميع أو إذا لم يكن هناك، بمعنى ما ذي صلة، شيء سوى البراهمان، فإننا مجهَّزون مسبقًا بما يمكّننا من تحقيقه. كيف؟ من خلال الوصول داخليًا إلى هذه الحقيقة النهائية، أو على حد تعبير رامانا ماهارشي، اللامثنوي الصوفي الاستثنائي من جنوب الهند الذي عاش في القرن العشرين، "الغوص في الداخل". "على المرء أن يعرف ذاته بعين الحكمة الخاصة به"، وبالنسبة إلى رامانا، " من العبث البحث عنها في الكتب" (Mahrash 1995: 14). بدلاً من ذلك، من خلال العمليات الداخلية للمرء - بما في ذلك التمييز (بين الذات وما ليس ذاتًا) مدفوعًا بسؤال "من أنا؟" - يدرك المرء الذات اللامحدودة.

تتوافق الحساسية الداخلانية هاته على نحو حسَن مع النزعة العالمية المضمَرة في لامثنوية أدفايتا؛ وهذا، بدوره، سمح لفكر الأدفايتيين بحسن الهجرة، إذا جاز التعبير، والازدهار عبر الثقافات. استنادًا إلى ميتافيزيقيتها، تؤكد أدفايتا على اللامثنوية السامية أثناء تمييز الواقع التقليدي التجريبي وإن كان وهميًا في نهاية المطاف. وهذا يعني أنّ البنى والأنماط الثقافية أدنى مستوى أنطولوجيًا، كما هو الحال مع كل شيء من المنظور النسبي؛ وهكذا، قد يتم التقليل منها مهما كانت أهميتها. إنّ البنى الخارجانية لأدفايتا مهمة حقًا ولكن ليس على نحو مطلق، وذلك بسبب لامثنويتها. في الواقع، بقدر ما تُعتبر الفيدا ضرورية، يجب أن تغدو متعالية أيضًا. في تلك الحالة اللامثنوية، "لا تكون الفيدا هي الفيدا" (Brhadaranyaka Upanishad 4.3.22، في Radhakrishnan 1992: 263). قبل تناول هاتين الطريقتين بشكل أكبر، لا بد من تقديم بعض التعليقات الإضافية حول ميتافيزيقيا شانكارا وإبستمولوجيته الدينية.

تلك الميتافيزيقا هي، بطبيعة الحال، لامثنوية، والإبستمولوجيا الدينية لشانكارا تبدأ بمنظورين. على الرغم من أنّ المنظور النهائي يكشف بشكل قاطع عن الحقيقة اللامثنوية (البراهمان [الأسمى] أو أتمان [الذات الحقيقية])، إلا أنّ الوصول إلى هناك، إذا جاز التعبير، ينطوي على تقسيمٍ ما عبر ثنائية: الذات واللاذات، اللتين تختلفان جوهريًا، كما يقول شانكارا، كاختلاف الضوء والظلام. باختصار، أي موضوع للإدراك التجريبي هو ليس-الذات أو هو اللا-ذات (*anatman*). وهكذا، فإنّ أي شيء يُعرف بوساطة الذات لا يمكن أن يكون هو الذات. هذا يعني أنّ الذات هي نفسها لا يمكن معرفتها، لأنّ ما هو معروف هو موضوع المعرفة. قد يكون هذا مربكًا نظرًا إلى أنّ المرء كثيرًا ما تقابله في التعاليم الأدفايتية الأهمية الأسمى لـ "معرفة الذات". ومع ذلك، يصرّ شانكارا على أنّ الذات [Self] هي النفس [subject] الأسمى وليست موضوعًا ما. لذلك، لا يمكن "أن تعرف" ذاتُه نفسها لأنّ هذا قد يعني التجزئة إلى أجزاء، وهو ما يقوّض الحقيقة اللامثنوية. بدلاً من ذلك، إنّ الذات هي معرفة نقيّة خالية من الشوائب.

وهكذا، فإنّ "معرفة-الذات"، الهدف المفترض لأدفايتا، لا يمكن أن تؤخذ حرفيًا ـ أو ربما بشكل أفضل، على نحو تقليدي ـ وإنما ينبغي أن تُفهم باعتبارها مصطلَحًا للتأدب والإحسان، متأثرًا بالمخاوف الخَلاصية أكثر من تأثره بالإبستمولوجيا التقليدية. في الواقع، بسبب المنظور النهائي (*paramarthika avastha*) الخاص بـ اللامثنوية، يبدو أننا نفقد السيطرة على مصطلح "المعرفة" بالطريقة التي اعتدنا على تفسيره بها. يفضِّل بعض المفكرين استعمال مفردات مثل "الدراية" أو "الوعي"، وقد تكون هذه المفردات مفيدة في الإشارة إلى أي فرق ذي صلة بين مصطلحيّ "المعرفة" و"الوعي". ومع ذلك، بالنسبة إلى بعض المفكرين، حتى مصطلح الوعي ليس مفيدًا على وجه الخصوص. فعلى شبيل المثال، اقترح آرثر بـ. كيث أنّ الحالة النهائية، بسبب افتقارها الجذري إلى الذات والموضوع، "تختلف بالكامل عن طبيعة الوعي ذاتها إلى درجة أنها لا تستحق من وجهة نظرنا هذا الاسم ألبتة" (Keith 1989: 507).

ولكنّ هذا يبدو متطرِّفًا بالنسبة لي. ففي حين أنه من المنظور الأسمى، تذوب كل الفروق بالنسبة للأدفايتين وتشرق الذات الحقيقية بكل مجدها المتألق، إلا أنه يجب أن يكون هناك درجة معيّنة من الاستمرارية بين ما نسميه عادة الوعي وما يُعتبر هو هذا الوعي الأسمى اللامثنوي. مع أنّ البروتوكولات المعرفية التقليدية قد تُبطَل أو تُلغى في الواقع عن طريق التحقق، إلا أنه يجب أن يكون هناك نوع من الأساس أو البقايا على المستوى النسبي من الخبرة يوفّر نافذة إلى الأسمى. وإلا، ستنشأ فجوة لا يمكن جسرها بين الظاهراتي والحقيقي، ما يجعل ارتباطه بالخبرة المعاشة، وبالتالي، "ارتباطه" بالخبرة المنقِذة مستحيلًا.

يُفهم شانكارا عادة على أنه - ويُنتقَد في بعض الأحيان لأنه - يعمل من خلال تمييز معرفي ما يخلق تلك الهوّة المعرفية. إذ مما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمنظورين، ويتبع مونداكا أوبانيشاد، هو لجوؤه إلى نوعين من المعرفة، المعرفة العليا والمعرفة الدنيا (*para, apara vidya*)، الأولى هي معرفة عن البراهمان الأسمى، الحقيقية النهائية غير المشروطة، والثانية هي كل شيء آخر. يرى إليوت دويتش أنّ هذين

الاثنين يجب أن يكونا غير قابلين للمقايسة، لأنّ المعرفة العليا (*para vidya*) فريدة من نوعها بالكامل (Deutsch 1969: 82). ومع ذلك، فإنّ حقيقة كونهما غير قابلين للمقايسة لها، من وجهة نظري، نتائج غير مرغوب فيها تتمثّل في عدم وجود أي صلة على الإطلاق بالخبرة المعاشة مهما كانت. من الصعب أن نتصوّر حتى التطرّق إلى الموضوع إذا كان غيرَ قابل للمقايسة حرفيًا مع أي عمليات واعية عادية. وفي الحقيقة، إنّ التحليل الدقيق لميتافيزيقا الخبرة عند شانكارا ينبّهنا إلى لطائف مهمة تفسح المجال لقياس الاستمرارية بين المنظورين النسبي والنهائي.

أحد المقاطع الأكثر دلالة بشأن مراعاة شانكارا للخبرة هو مناقشته للسوترا الثانية في براهما سوترا، وهي النصّ الأساسي لأدفايتا المنسوب إلى بادارايانا (حوالي القرن الرابع الميلادي). هذه السوترا تؤسس للبراهمان بوصفه مصدر العالَم وأصله ومآله، وتوضيح شانكارا لها مضيء ومفيد. في مناقشته، يستعرض الوسائل المختلفة لاكتساب معرفة عن الأسمى، مؤكدًا، قبل كل شيء، على التخصيص التأملي لاستجلاب النصوص المقدّسة (*shruti*)، ولا سيما الأوبينشاد. وهكذا، من الواضح أنّ شانكارا يمنح امتيازًا للشهادة أو الخبر المقدّس، أي، الكتاب المقدس (*shruti*)، في إبستمولوجيته الدينية؛ لذلك نرى فيها سمة خارجانية قوية. سأذكر المزيد عن القيمة المعرفية للخبر المقدّس في القسم التالي. هنا، نرى أنّ شانكارا، على الرغم من منحه امتيازًا للكتاب المقدّس بوصفه العدّة الأكثر أهمية في إبستمولوجيته الدينية وعلم الخَلاص، لا يزال يمنح قيمة كبيرة للاستدلال وممارسات التفكير الأخرى بوصفها مساعِدات ثانوية في عملية الإدراك: يتطلّب التأويل الصحيح للكتاب المقدّس الحجاج، والفهم البشري يُعين الكتاب المقدّس (Gambhirananda 1993: 15). لكنّ شانكارا يضيف شيئًا آخر يسمح لنا باستكشاف الإمكانات الخَلاصية في الخبرة اليومية. يشير أولاً إلى أنّ *shruti* والاستراتيجيات التأويلية الداعمة المختلفة هي الآليات الوحيدة التي تنتج معرفة حقّة عن الدارما (القانون الأبدي، الواجب المقدّس)، وهي فئة متعالية أخرى كانت محور التركيز الخاص لمدرسة ميمامساكا. نفس المجموعة الضيقة من الأدوات تنطبق على معرفة

البراهمان ولكنّ شانكارا أدرج الخبرة الشخصية (*anubhava*) أيضًا (Gambhirananda 1993: 16). ليس هناك شك في أنّ شانكارا يؤكد على الأهمية الفريدة للخبر المقدّس (*shruti*؛ أي، الأوبينشاد) في مسار الخَلاص؛ ومع ذلك، يبدو أنه يمنح مكانة دليلية محسوبة للخبرة في ذلك المسار. ولكن كما لاحظ كارل بوتر بذكاء، على الرغم من أنّ الخبرة قد تشكّل "دليلاً"، إلا أنها ذلك الدليل الذي قد لا يُستعمل أبداً. ويوضّح قائلاً: "عندما يمتلك المرء معرفة-عن-الذات لا يعود لديه شك أو لا يحتاج إلى دليل، وعندما يحتاج المرء إلى دليل، لا يكون في وضع يسمح له بمعرفة الذات، لأنه واقع تحت تأثير الجهل" (Potter 1981: 98).

ومع ذلك، كما يوضّح فيلهلم هالبفاس على نحو مفيد، يستعمل شانكارا مصطلح *anubhava* وفقًا للتسلسل الهرمي للحقيقة التقليدية والمطلقة عنده: "هناك خبرة خاطئة وصائبة، مؤقتة ومطلقة" (Halbfass 1990: 390). لكنه يوضّح أنّ هناك قاسماً مشتركًا بينهما.

حتى *anubhava* الكاذبة، التي تنطوي على التراكب والتعريف الكاذب للذات، لا تزال *anubhava*، تحتوي على عنصر الحضور الآني الذي فيه الكينونة والعارفية، الذات والموضوع، تتطابقان. إلى هذا الحد، فإنّ أي فعل للإدراك أو الدراية يمكن أن يذكّرنا بـ، ويساعدنا على مقاربة، تلك الخبرة النهائية والمطلقة التي، وفقًا للأوبنشاد، تتطابق مع كينونة البراهمان نفسه (Halbfass 1990).

يشير هذا إلى أنّ الخبرة الدنيوية نفسها يمكن أن تكون نافذة إلى الأسمى، نوع من البرامانا [*pramana*] "الناعمة". اسمحوا لي أن أوضّح ذلك. لا ينخرط شانكارا أبدًا في تحليل منهجي للبرامانات، لذا، فإنّ الخلط بين "الخبرة" والحالة "البرامانية" الكاملة سيكون أمرًا مضللًا بحق. لا يقتصر الأمر على وجود تلميحات محدودة لقوة الخبرة (*anubhava*) المنتجة-للمعرفة في كتابات شانكارا - هناك أيضًا إقرارات محدودة بقيمة البرامانات التقليدية وأهميتها لأنها تقع ضمن نطاق المنظور النسبي (*vyavaharika avastha*). كان التوقع القياسي للبرامانا أنها إنما تعمل ضمن حدودها الخاصة والمحددة وتُنتِج معرفة جديدة (أي، معرفة غير متاحة مسبقًا من

خلال الأداء السليم للبرامانات الأخرى). بموجب هذا النموذج، يبدو أنّ *anubhava* ستقع تحت الإدراك (*pratyaksa*) لأنّ كل ما يتم إدراكه يُختبَر.

لكنّ هذا يحصر الخبرة (*anubhava*) في نطاق المنظور النسبي، وليس هذا ما يمثّل قوة لجوء شانكارا إلى *anubhava* بوصفها نوعًا من البرامانا، "لأنّ معرفة البراهمان تبلغ ذروتها في الخبرة" (Gambhirananda 1993: 16). لا يمكن أن يعني هذا الخبرة الدنيوية هنا، بل نجده يؤكد في مكان آخر أنّ "الخبرة الآنية...هي الذات الأسمى" (Alston 1990: 116). تنطوي البرامانات، بحكم تعريفها، على المثنوية، وهو الموقف المعارض الذي رفضته ميتافيزيقا شانكارا، أدفايتا [من *a-dvaita*] (اللامثنوية). لذلك، يجب قراءة *anubhava* هنا على أنها برامانا بالمعنى الناعم أو الضعيف بوصفها "وسيلة حقّة للمعرفة" بدلاً من "وسيلة للمعرفة الحقّة". ولكن لا يزال المعنى الناعم للقيمة الدليلية للخبرة يُشير إلى أنّ *anubhava* هي آلية مناسبة لإنتاج *jnana*، معرفة، مصطلح واسع يمكن أن يتراوح من الإدراك أو الحدث العقلي إلى درجات متفاوتة من الحقيقة أو اليقين. أمّا *Prama*، مفردة أكثر دقة ومحدودية، فهي، بحكم التعريف، المعرفة الحقّة. يقول شانكارا على نحو جليّ إنّ *anubhava* تولِّد معرفة (*jnana*)، وهي مفردة أوسع من *Prama*؛ إنّ "المعرفة"، في هذه الحالة، تتجاوز قيود الثنائيات بين الذات والموضوع. هذه الحالة أو المستوى هي "معرفة ما وراء المعرفة"، حالة معرفية - حالة ليست غير محسوسة أو جامدة - متحررة من الأجزاء أو الفروق أو التعدديات. في مثل هذه "الخبرة الدينية" (تعبير مشحون لأنه يتضمن عادةً ثنائية الذات والموضوع، وهو بالضبط ما ترفضه أدفايتا)، نصل إلى حدث معرفي خاص ولكنه حدث لا يتضمن مثنوية، كما هو الحال مع *Parma.* الخبرة/ *anubhava*، هي وسيلة مستقلة للمعرفة، تَستقي من نطاق الإدراك الدنيوي ولكنها تتجاوز نطاقه. من خلال تحويل المؤهِّل في عبارة "المعرفة الحقّة" (Prama) إلى وسائل حقّة للمعرفة (*pramana*)، فإننا نتفادى المثنوية في التعبير الأول ونكسب ميزة تأكيد قيمة الخبرة (*anubhava*) لدى شانكارا بوصفها أداة للمعرفة المنقِذة.

خلاصة القول، إنّ شانكارا ينسج بعناية الخيوط الثلاثة المركزية للفلسفة الهندية في وحدة متكاملة، أو حبل فلسفي واحد، إذا جاز التعبير. الميتافيزيقا هنا هي لامثنوية هندية كلاسيكية، والمعرفة فيها تعني التحرر. هذه المعرفة، على الرغم من اختلافها الواضح إلى حد ما عن المعرفة اليومية، فهي تعتمد، مع ذلك، على مجموعة من العمليات العقائدية الراسخة اجتماعيًا - التعلّم التقليدي، وممارسات الاستدلال القياسية، والتدريب المتحصَّل من العلاقة بين المعلّم والتلميذ، والكتب المقدّسة المغروسة ثقافيًا وشروحها والتعليقات عليها. تعمل هذه البنى الخارجانية كآليات تكشف في النهاية عن المعرفة المنقِذة المتعالية. إنّ العملية الخَلاصية إنما تزيل الجهل الفطري وتكشف ما هو موجود بالفعل، البراهمان الأسمى اللامثنوي. تُكمِّل البنى الخارجانية بعملية داخلانية، اِنْطواء أو اِنْهماك داخلي تأملي. في الواقع، يُشير التدريب التقليدي إلى كلتا نظريتي المعرفة الخَلاصيتين هاتين: *shravana,manana,nididhyasana* - "السماع" (*shravana*)، أي، سماع كلمات المعلّم، والتأمل فيها على نحو نقدي (*manana*)، والاستبصار (*nididhyasana*)، استيعاب التعليم في دراية متكاملة، معرفة خبراتية يتناسب جوهرها وقيمتها وأهليتها المعرفية طرديًا مع الخبرة نفسها. تحمل تلك المعرفة الخبراتية ثقلًا معرفيًا حقيقيًا. إنها تصبح خبرًا أو شهادة دينية من نوع آخر إلى جانب إلى الكتاب المقدّس، وكلاهما يستحق الاستكشاف، وهو موضوع سأنتقل إليه الآن.

4.11 القيمة المعرفية للخبر المقدّس في نمطين

كما ذكرنا سابقًا، يمنح شانكارا على نحو لا لبس فيه الخبر المقدّس امتيازًا في الإبستمولوجيا الدينية الخاصة به، ولا سيما الأوبنيشاد وشروحاتها السليمة. هنا، أودّ أن أنخرط في استقصاء أوسع حول القيمة والإمكانات المعرفية للخبر المقدّس. لا شكّ أنّ الخبر الشفوي (*shabda*) كان أحد الآليات الكلاسيكية لإنتاج-المعرفة (*pramanas*) في الفكر الهندي والغربي؛ وهذا أمر مفهوم جيدًا، لأنه من المحتمل أنّ معظم ما نعتمد عليه بوصفه معرفة موثوقة يأتي من أشخاص مجهزين بتدريب

حقيقي في مجالات معيّنة أو من شهود عيان مباشرين أو ممن اختبروا الأحداث. مع أنّ الخبر [أو الشهادة]، على غرار الاستدلال، يمكن أن يكون خاطئًا - كما تُبيِّن ذلك على نحو مؤسف التشخيصات الخاطئة للأطباء وفنيي السيارات - إلا أنه يتمتع، مع ذلك، بأهلية معرفية عالية، على الأقل في الحد الأدنى من خلال التسويغ المبدئي. في الواقع، هناك مصطلح سنسكريتي آخر للخبر هو أبتا فاكيا [*apta vakya*]، حيث تعني مفردة (*vakya*) الشخص و(*apta*) الخبير أو الموثوق به. في هذه الحالة، يتمتع كلام الشخص الماهر على نحو ممتاز أو الشخص الذي لديه خبرة مباشرة آنية عن ظاهرة ما بقيمة معرفية عالية. على سبيل المثال، أنا لست مدرَّباً في علم أمراض الدم ولكن عندما تكشف اختبارات الدم الروتينية عن ارتفاع مستويات الكوليسترول في دمِّي وينصحني طبيبي بتناول عقار ليبيتور للحد من مخاطر الإصابة بأمراض القلب، فإنّ هذه النصيحة، في ضوء تدريب طبيبي وخبرته السريرية، تحمل ثقلاً معرفيًا كبيراً. وبالمثل، أنا لم أمشِ قط على القمر، ولم أنجب أطفالًا، ولكنني أثق بأخبار أو شهادات رواد الفضاء والأمهات باعتبارها مفيدة على نحو ممتاز حول مثل هذه الخبرات. في النهاية، يأتي كثير من - وربما معظم - بنك معرفتنا من الشهادات أو تقارير الخبراء؛ وحتى لو كانت هذه الأخبار أو الشهادات تحمل تسويغًا مبدئيًا "صِرْفًا"، فإنها لها ثقلها.

لذلك، ثمّة معنى معرفي حسَن في أن ننظر بجدّية وعناية في الخبر أو الشهادة المقدّسة أو الدينية من خلال نمطين، الأول، الكون شاهدًا نصيًّا تاريخيًا (مكتوبًا أو شفويًا) - أي، الكتب المقدّسة في التراث - يَظهر ويتكشّف مع مرور الوقت في سياق تاريخي واجتماعي عميق يخصّ الإيمان والممارسة والتأويل والشرح والتحليل والسجال. كل هذا يخلق نسقًا متناسقًا ومتماسكاً ــ مع ما يصاحب ذلك من ممارسات منتجة للاعتقاد راسخة اجتماعياً ــ تصبح شهادته الراسخة مقنعة وتستوجب على الأقل تسويغًا مبدئيًا للادعاءات الناشئة عن ذلك النسق ومجموعات الممارسات. إنّ هذه الادعاءات، التي اجتازت اختبار الزمن، وخضعت لتدقيق فكري وأخلاقي متكرر، تتمتع بأهلية معرفية. لكن من الممكن تجاوزها؛ على سبيل

المثال، تنصّ الكتب المقدّسة اليانية على أنّ الأرض مسطحة. مع أنّ هذا الادعاء أبطلته الفيزياء والأقمار الصناعية والسفن الصاروخية، فإنّ هذا لا يعني أنّ جميع ادعاءات اليانية تم تجاوزها، وكما بات كثير من المسيحيين يقبلون بعد عقود من الدراسات الكتابية أنّ الكتب المقدّسة ليست، في النهاية، كتبًا علمية. إنها تتعلق بالحقائق الميتافيزيقية ـ فهم الواقع في سياقه الأكثر تعقيدًا ـ لا الحقائق الفيزيائية التي يقدّمها المنهج العلمي.

إنّ إدراك الأهلية المعرفية المحتملة للادعاءات الدينية، مهما كان ذلك متردّدًا وحذِرًا، يُظهر الاحترام لما يَزعم التراثُ أنه يفعله بهذه الادعاءات، أي، إيصال فهم متماسك - معرفة - عن الواقع. إنّ القيام بذلك يتفادى الغطرسة التي ترفض بسرعة أيَّ بُعد معرفي للادعاءات الدينية.

ولكن ليس أيّ ادعاء سيكون كذلك. على سبيل المثال، يبدو لي أنّ الخبر أو الشهادة الراسخة في التراث اليهودي هي حجة عملية على وجود الله. كيف؟ من خلال تاريخها المذهل والطويل والغني والقصصي، وسجلها الطويل بالقدر نفسه من التميّز الروحي والفكري والأخلاقي، وأعدادها الصغيرة إلى حد ما التي رسّخت، على الرغم من ذلك، جيلاً بعد جيل، وقدرتها الجريئة على التغلّب على الصدمات الكارثية. يوفّر مثل هذا السياق ثقلاً معرفيًا أكبر لادعاءاته العقائدية، أكبر مما لتلك التي تخرج من كنيسة وحش السباغيتي الطائر أو حتى كنيسة السيانتولوجيا، على سبيل المثال. لا يعني هذا عدم احترام الكنيستين الأخيرتين، لوجود قيم مهمة أخرى تعمل بشكل واضح فيهما أيضًا، منها تلبية احتياجات المعنى والهدف والمجتمع، وفي حالة الأولى، هجاء الدين التقليدي والادعاءات الدينية. بدلاً من ذلك، إنّ إجراء هذا التمييز يعني ببساطة أنّ القوس التاريخي لتراث ما - الحافل بتشكيلة طويلة ومعقدة من النصوص المقدّسة المكتوبة أو الشفهية والعمليات الاجتماعية التي تُضفي عليها الحجيّة، فضلاً عن ممارسة وتأويل الجماعات وغير ذلك كثير - يضفي قيمة معرفية أكبر على الادعاءات العقائدية لهذا التراث. ومن ناحية أخرى، تبدو الأهلية المعرفية للادعاءات الدينية الناشئة عن

أساطير السيانتولوجيا - التي تصوّر الحاكم، زينو، والكونفدرالية المجرية التي كان يحكمها، والقنابل النووية التي أسقِطت وكأنها حمم بركانية على الأرض التي حوصر فيها الفائض السكاني في الكونفدرالية (Urban 2015: 143) - ضعيفة. أولاً، كانت أساطير أصل السيانتولوجيا قد وُضِعت في أوّل الأمر على أنها نخبوية مخصَّصة للنخبة التي تتمتع بالوسائل المالية التي تتيح لها الوصول إليها. وكان غياب الشفافية، على الأقل في أوّل الأمر، جزءاً من استراتيجية توليد الدخل. في الواقع، إنّ هذه الأساطير ـ وكذلك إنشاء السيانتولوجيا ذاتها ـ لا يبدو أنها نشأت من الخيال اللامحدود لمؤسسها لافاييت رونالد هوبارد بوصفه كاتب خيال علمي؛ بل كان القيام بذلك مدعومًا، جزئيًا، بحافز مالي أساسي. يقال إنّ هوبارد قال في مناسبات متكررة: "أودُّ أن أنشئ دينًا. ذلك هو المكان الذي يوجد فيه المال" (Wright 2013: 100).

ليس هذا هو المكان المناسب لمناقشة ما يُشكِّل الدين وما إذا كانت السيانتولوجيا تناسب تلك المعايير؛ إنما نتناول هنا الوضع المعرفي للشهادات أو الأخبار الدينية. السياق هو كل شيء، حتى محامو الادعاء يفهمون متى يقيِّمون شهادة الشهود في القضايا الجنائية. إذ شهادة أولئك المدفوعين بالمصلحة الذاتية لن تؤخذ فورًا على محمل الجد؛ والشهود يكذبون في بعض الأحيان لحماية أنفسهم. إنّ الافتقار إلى أي ضوابط أو توازنات أثناء تطوّر الكتب المقدّسة للسيانتولوجيا أو تطوّر الاستراتيجيات التأويلية النقدية أو تقاليد التأويل، إلى جانب الدافع المالي لتأسيس السيانتولوجيا كدين في المقام الأول، يقوّض أو يفسد القيمة المعرفية لشهادتها الدينية. لكنّ هذا لا يعني بالضرورة غياب القيم المشروعة الأخرى في هذه الكنيسة.

لا تقتصر الشهادة المقدّسة أو الدينية على النصوص المتسمة بالحجيّة في تقليد ما، بل تشمل شهادة الفضلاء المتدينين في تلك التقاليد أيضًا. في هذه الحالة، يبدو هؤلاء الأفراد وكأنهم يعرفون شيئًا ما؛ يبدو أنهم وصلوا إلى نوع معين من المعرفة المكتسبة من خلال التدريب والخبرة. وهم، بدورهم، غالبًا ما

يُفشون أو يُعلِّمون أو يَنقِلون تلك المعرفة بطرق متعددة، منها، ربما أهمها، عن طريق القدوة. ومثلما أثق بشهادة الخبير التي يتمتع بها طبيبي وفنّي السيارات - وأتصرف بناءً على رؤيتهم ومشورتهم - كذلك يبدو من المعقول وحتى من المفيد أن آخذ بعين الاعتبار الأهلية المعرفية لشهادة القديسين والحكماء والأنبياء والعرافين والمعلِّمين في تقاليدنا الدينية - وربما التصرّف بناءً على مشورتهم أيضًا. قد يكون المحتوى الموضوعي لمثل هذه الشهادة مختلفًا تمامًا - فالتعاليم البوذية حول التجرّد، على سبيل المثال، تختلف إلى حد ما عن التنسّك الانفعالي الذي يظهر في بعض التقاليد المؤلِّهة لله. في هذه الحالة، يصبح مشروعًا إبداعيًا للمفكرين تدارس الشهادات المتباينة من جهة معقوليتها وتماسكها وفروقها المهمّة وأوجه تشابهها ذات الصلة، وأخيرًا، أهليتها المعرفية. مع أنّ مثل هذه المشاريع معقدة ومحفوفة بالتحديات، فقد يكون هناك شيء أكثر أساسية فاعلاً: اكتشاف أرضية مشتركة تكشف عن قرابة معيّنة بناءً على الطرق المتنوعة المؤدية إلى الإلهي. يبدو أنّ النماذج الدينية الاستثنائية تشهد، إلى جانب الكتب المقدّسة في تقاليدها، على نوع من الحالة المتعالية، مستوى أو حالة نهائية تتجاوز على نحو قاطع الواقع التقليدي المحدود. إنّ ماهية تلك الحالة النهائية ستكون موضع سجال ونقاش وتحليل عند فلاسفة الدين وتُشكِّل عملهم. ومع ذلك، فإنّ كون القديسين العظماء وتقاليدهم الدينية يقدّمون شهادة ما أو يشهدون لنهائي ما - أيًا كان تفسيره - يشير إلى أنّ الشهادة التراكمية عبر الثقافات له قد تتمتع على الأقل بتسويغ مبدئي.

أود أن أضيف أنه في حين أنّ الشهادات الدينية العابرة للثقافات - الشخصية والكتابية - تكون متأثرة ثقافيًا، إلا أنها تبدو أيضًا مرتبطة على نحو نموذجي بالأخلاق. وهذا البُعد الأخلاقي يعزِّز الإمكانات المعرفية للادعاءات الدينية. إنّ تقديم حجة موسَّعة عن تخصيص معايير أخلاقية في تقييم الأهلية المعرفية للادعاءات الدينية يتجاوز نطاق هذا الفصل، لكنني سأقدّم على الأقل بعض الملاحظات الأولية ذات الصلة. أؤكد، مجدَّدًا، على وجود معيار أخلاقي نقدي كجزء من تقييم الأهلية المعرفية لشهادة الفضلاء المتدينين. قد يكون القيام بذلك

محل جدل؛ قد يجادل بعض المفكرين بأنّ المتعالي يتجاوز بالكامل مقولات الخير والشر، أو أنّ العيوب الأخلاقية إنما تقع على المستوى النسبي للواقع، وبذلك، فهي خارج الموضوع إلى حد ما. في الواقع، تبنّت إحدى المدارس البدعية في الهند القديمة هذا الموقف على وجه التحديد - حيث لم تُمَس الروح بأي بصمة أخلاقية، سواء شريرة أو طيبة، وهو موقف أدانه بوذا بشدة لأسباب فلسفية وأخلاقية. تتمتع نزعة إسقاط التكاليف [antinomianism] بحدوث عرَضي أخاذ في تاريخ الديانات، وقد ظهرت بشكل منتظم بما يكفي لتُعتبر، ربما، أنا عدمية بديلة لما يسمى بالفلسفة الخالدة أو الحكمة الخالدة.

ومع ذلك، توفّر الأخلاق عنصرًا تقييميًا مهمًا للادعاءات المعرفية للدين. يرقى هذا إلى موقف "من ثمارهم ستعرفونهم"، وهو موقف له قيمة عملية ونظرية كبيرة. أمام الجرائم الفظيعة أو الحافلة بالنفاق، تصبح الأهلية المعرفية لأي ادعاء من هذا الشخص أضعف. وهكذا، يُعدّ السلوك الأخلاقي معيارًا مهمًا يضفي ثقلاً على ادعاءات الفضلاء المتدينين. وتصبح القدوة الحية من المعلِّمين دليلية، على الأقل جزئيًا، وعلى ذلك، عادة ما تؤكد الديانات على المعايير الأخلاقية العالية للمعلِّمين. في الواقع، كان يُنظر إلى بوذا على أنه التجسيد الحقيقي للحكمة والرحمة، مفهومًا بشكل جماعي تحت مسمّى "دارما": "كل مَن يرى الدارما، يراني؛ وكل مَن يراني، يرى الدارما" (Harvey 1996: 28). بوذا هو الشخص الذي لديه دارما بوصفها جسده (*Dhamma-kaya*)، الشخص الذي أصبح دارما (Dhamma-bhuta) (Harvey 1996). يؤسس شانكارا، بما يكتبه في قسم النثر من أوبادشاساهاسري [*Upadeshasahasri*]، على نحو لا لبس فيه طريقة تدريس تكون فيها أخلاقيات المعلِّم ذات أهمية قصوى:

> والمعلّم قادر على النظر في إيجابيات وسلبيات [حجة ما]، ويتمتع بالفهم والذاكرة والطمأنينة وضبط النفس والرحمة والفضل ونحو ذلك؛ وهو ضليع في العقيدة التقليدية؛ ولم يتعلّق بأي متعة مرئية أو غير مرئية، وقد تخلّى عن جميع الطقوس ومتطلباتها؛ عارف بالبراهمان، راسخ في البراهمان؛ يعيش

> حياة عديمة اللوم، خالية من الأخطاء مثل الخداع والكبرياء والغش والشر والاحتيال والغيرة والكذب والأنانية والمصلحة الذاتية وما إلى ذلك؛ مع غرض وحيد هو مساعدة الآخرين الذين يرجو لهم الاستفادة من المعرفة.
> (Mayeda 1992: 212)

وهكذا يصبح التفوّق الأخلاقي للمعلِّم معيارًا أساسيًا للتعليم الأصيل، ونتيجة لذلك، يكون لكلمات المعلّم ثقل؛ إنها تتمتع بالأهلية المعرفية. لنأخذ مثالاً آخر من الهند، إحدى الجرائم الأربع الرئيسة في الرهبنة البوذية المبكرة ـ انتهاكات السلوك التي تُعتبر سبباً للطرد من الدير ـ هي الكذب بشأن القدرات الروحية للمرء. السبب وراء ذلك واضح: القيام بذلك لا يكشف عن الارتباط بالأنا فحسب (خيانة الحقيقة البوذية الأساسية المتمثلة في نكران الذات)، وإنما أي تعليم مرتبط أو لاحق سيفتقر، نتيجة لذلك، إلى القيمة والمصداقية؛ ونتيجة هذا الانتهاك الأخلاقي هي الهلاك الروحي للأتباع. يمكن أن نفهم السبب بسهولة. تمامًا مثلما قد تبطل الأهلية المعرفية أو التسويغ المبدئي لشهادة الطبيب أو مشورته على الفور إذا اكتشف المرء أكاذيب حول تدريبه أو خبرته، كذلك يمكن التشكيك في الأهلية المعرفية لشهادة الزعماء الدينيين على نحو معقول وسليم أمام الهفوات الأخلاقية الفادحة؛ لا يشمل ذلك مجرّد الكذب بشأن تدريب المرء أو خبرته الروحية، بل جرائم أخرى، مثل الاعتداء الجنسي والسرقة (وهما "مبطِلانِ" إضافيان للحياة الرهبانية في البوذية، بالتبعية).

هذه الهفوات الأخلاقية أعتبِرَها "مبطِلات"، مصطلح استعمله ألستون للإشارة إلى معلومات أو أدلة تُبطل أو تلغي الادعاء المعرفي الأصلي. إنّ الادعاء القائل إنّ "العصا في البركة مثنية" - يحظى بتسويغ مبدئي بحكم الإدراك - يُبطَل أو يُدحض عند الفحص الدقيق. والتسويغ المبدئي للادعاءات العقائدية الراسخة اجتماعيًا، الذي يُنتَج في نظام متناسق ومتماسك - وأخلاقي، أودُّ أن أضيف - يتآكل بشكل لا يمكن إنكاره، ولسبب وجيه، بوساطة العيوب الأخلاقية الفادحة (أي، الإخفاقات الأخلاقية التي تتخطّى بكثير النقائص التي يكون جميع البشر

عرضة لها). وهذا ما يفسِّر جزئيًا سبب تخلّي كثير من الروم الكاثوليك عن الكنيسة المؤسسية بعد الكشف عن الاعتداء الجنسي المنهجي والشامل والتستر عليه من لدن السلطة الهرمية. والرد المناسب على من تركوا الكنيسة هو التعاطف. لكنّ الكنيسة نفسها من ناحية أخرى قد فهمت بحرص شديد المشاكل الاجتماعية والمعرفية للفضيحة لأنّ الفضيحة تقوّض إيمان المجتمع وتماسكه. وبعبارة أخرى، إنّ الفضيحة تؤدي إلى تآكل حاد في الأهلية المعرفية للادعاءات العقائدية المنتَجة اجتماعيًا. بسببها تفقد مصداقيتها؛ وتُولِّد الشك؛ ولا يكون لها ثقل.

ومع ذلك، تتمتع الكنيسة الكاثوليكية بسجل يمتد لقرون عديدة في إظهار مجموعة من الفضائل الاستثنائية - الكرم والقداسة والتضحية بالنفس والخدمة والنشاط الفكري وغير ذلك كثير، وهو ما يؤطر سياقيًا (ولكنه لا يعذر) تناقضاتها التاريخية وإخفاقاتها الأخلاقية؛ بمعنى آخر، مع أنّ الأهلية المعرفية للادعاءات العقائدية قد تتعرض للتهديد أو تضعف، إلا أنها قد لا تُبطَل تمامًا. قد لا يصحّ هذا في حالة بعض المجتمعات الدينية الأحدث، مثل السيانتولوجيا. قد تكون القيم النقدية فعالة على نحو حقيقي في الديانات الأحدث - الجماعة والتواصل، الرؤية والروح المشتركتان، الحاجة القوية للمعنى، وما إلى ذلك - لكنّ الأهلية المعرفية لبعض الادعاءات العقائدية قد تكون ضئيلة أو غائبة في بعض السياقات.

عادة ما يُقصي علماءُ الدين التحيزات والأحكام - ويفعلون ذلك على نحو سليم - من أجل فهم الديانات والظواهر الدينية على نحو أفضل. ومع ذلك، يمكن لفيلسوف الدين - بل ويجب عليه - تقييم الأهلية المعرفية للادعاءات المنتَجة في أي نسق اجتماعي وأخلاقي معيّن. حجتي الموجزة هنا هي أنّ التفوّق الأخلاقي - الفضيلة - يعطي ثقلاً معرفيًا لشهادة الخبراء والقادة الدينيين المقدّسين في تقاليدنا. وتصبح شهادتهم - في سياقات وثقافات دينية مختلفة - مقنعة وتستحق الاهتمام؛ إنها تشير، إلى جانب الشهادة المقدّسة الموجودة في الكتب المقدّسة في تقاليدهم، إلى شيء ذي قيمة أسمى أو نهائية. تحمل مثل هذه الشهادة ثقلًا معرفيًا؛ وعلى ذلك، يتعيّن علينا أن ننظر فيها بعناية.

5.11 الختام: في مدح المبدئي

لقد حقق هذا الفصل أهدافًا متعددة. أولها، بتركيزه على فكر شانكارا، فإنه يُبيِّن النسيج الثلاثي للميتافيزيقا والإبستمولوجيا وعلم الخلاص الذي يميِّز الديانات الهندية وربما جميع التقاليد الدينية. وهذا أمر مفهوم، لأنه إذا كانت تعاليم التقليد تشهد لواقع نهائي ما، فإنّ الخطاب المنطقي يتضمن بطبيعة الحال مناقشة الفهم الصحيح لذلك الواقع وآليات تحقيقه. وهكذا، تصبح الميتافيزيقا والإبستمولوجيا وعلم الخلاص حبلًا فكريًا واحدًا، إذا جاز التعبير، مكونًا من خيوط تأملية متميزة ولكنها متصلة.

إنّ الهدف الخلاصي عند شانكارا هو، بطبيعة الحال، التحرر (*moksha*) وإدراك النهائي اللامثنوي، البراهمان. هذا الهدف الخلاصي يُشرك على الفور - ويتطلب مناقشة - الميتافيزيقا والإبستمولوجيا الدينية. تلك الميتافيزيقا هي لامثنوية. ومع ذلك، فإنّ هذا الحقيقي اللامثنوي النهائي ليس بيِّنًا تجريبيًا، لذا، يتطلب ذلك مناقشة كيف نصل إلى اكتشافه أو إدراكه أو بمعنى ما معرفته، وهذا يتضمن الإبستمولوجيا الدينية. بالنسبة إلى شانكارا، تعتمد هذه الإبستمولوجيا بشكل كبير على البنى الخارجانية ـــ مجموعات من آليات إنتاج-الاعتقاد الراسخة اجتماعيًا ـــ التي تعمل بشكل سليم، فضلاً عن تقاليدها في التفكير والسجال والممارسة. إنّ البنية الخارجانية الأكثر أهمية هي الخَبر أو الشهادة المقدّسة، *shruti* ـــ وتقاليدها اللاحقة في التأويل والتعليق والسجال.

هناك رفيق قوي للبُعد الخارجاني في الإبستمولوجيا الدينية لشانكارا. هو الدينامية الداخلانية المتمثلة في "الغوص في الداخل" للوصول إلى ما نحن عليه بالفعل. تُعتبر البنى الخارجانية للفيدا وغيرها من السواعد مفيدةً، بل وحاسمة، لكنها ليست مطلقة بالنظر إلى مقدّمات ميتافيزيقا الأدفايتيين. إنّ الوصول الداخلي إلى هذه الحالة النهائية يوازن - ويمكن القول يفوق - البنى الخارجانية في الأدفايتا التقليدية، وهي وجهة نظر واضحة في تعاليم رامانا ماهارشي، وكذلك اللامثنويين الغربيين مثل الأستاذ نومي، وهو مترجم معاصر لتعاليم رامانا وداعية لها.

إنّ إدراك أهمية الخبرة أو الشهادة المقدّسة في فكر شانكارا يقودنا إلى تأمل أوسع حول قيمتها المعرفية عبر الثقافات. مثلما نمنح الأهلية المعرفية لادعاءات الخبراء المحترفين - ونحجبها أمام الدليل المقوِّض أو المبطِل - كذلك، في رأيي، تستحق شهادة القديسين والكتب المقدّسة، التي تحملها الأنساق والعمليات مع مجموعات من الانتقادات-الذاتية والمراجعات-الذاتية والسياقات الأخلاقية، تسويغًا مبدئيًا أيضًا. ورغم أنّ التوصّل إلى مثل هذا الوضع قد يبدو حدنويَّ [minimalist] أو تبسيطيَّ النزعة، إلا أنه من الجيد لنا أن نتذكّر أنّ تاريخ العلم يُثبِت أنّ حشود الافتراضات والاستنتاجات المقبولة يتم إبطالها في بعض الأحيان من خلال المعلومات والتحقيقات الجديدة. هذه هي العملية الطبيعية لصقل ما نعرفه في العالم التجريبي، والمختبر والميدان هما المكانان المناسبان للانخراط في هذه العملية وتنميتها. تشهد الشهادات التراكمية والدائمة لديانات العالم على مدى آلاف السنين، في سياقات متعددة ومتنوعة، لنهائي ما، مهما كانت تأويلاته. بدلاً من رفض الأهلية المعرفية للادعاءات عن هذا الواقع على الفور ـ أو ما هو أسوأ من ذلك، اختزالها إلى عمليات نفسية أو اجتماعية ـ فإنّ هذه الادعاءات، المنبثقة من مختبر روحي عظيم والعاملة في ظل السياقات والظروف الحرجة التي تناولناها سابقًا، تستحق أيضًا تسويغًا مبدئيًا. إلى ما يوصلنا هذا؟ بقدر ما تشهد مثل هذه الديانات لشيء نهائي ما - أي، شيء حقيقي وقيّم على نحو لا نظير له - فإنه يتعيّن علينا أن نأخذ ادعاءات تلك التقاليد على محمل الجد وننظر فيها. قد نتعلّم شيئًا بنّاءً للغاية عن طبيعة الأشياء وطبيعة البشر، ونتائج كلتاهما لها القدرة على تحويل رؤيتنا وأفعالنا وعلاقاتنا. إذا كان هناك نهائي، فهو يستحق المعرفة. والتحقيق في شهادة القديسين والكتب المقدّسة هو بداية هذا المسعى.

الفصل الثاني عشر

الإبستمولوجيا الدينية البوذية

فيكتوريا س. هاريسون وجون تشاو

مقدّمة

تشتمل البوذية على مجموعة غنية ومتنوعة من المنظورات الإبستمولوجية. يستعرض هذا الفصل ثلاثة من هذه المنظورات: منظور البوذية المبكرة، منظور مدرسة برامانافادا، منظور مدرسة مادهياماكا[1]. لقد اخترنا هذه الإبستمولوجيات لأنها تمثّل تنوّع التقاليد الإبستمولوجية البوذية وتطوّرها. غالبًا ما كان يُنظر إلى الإبستمولوجيا البوذية المبكرة على أنها شكل من أشكال التجريبية بسبب تركيزها على المعرفة الحسية الشخصية والحسية الفائقة واعتمادها عليهما. تَعتبِر مدرسة برامانافادا [Pramānavāda] الأكثر نسقية أنّ الجزئيات (*svalak*) والكلّيّات (*sāmānyalakaa*) هما موضوعا المعرفة الوحيدان، اللذان يتوافقان مع الإدراك (*pratyaka*) والاستدلال (*anumāna*) من حيث هما وسيلتين لمعرفتهما (*pramāna*) على التوالي[2]. ما يميِّز مدرسة مادهياماكا هو سبرها النقدي للاعتماد المتبادل بين موضوعات المعرفة ووسائل معرفتها، وتركيزها على حقيقتين (الحقيقة التقليدية والحقيقة النهائية، سامفرتي-ساتيا [*samvti-satya*] وبارمارثا-ساتيا [*paramārtha-*

(1) مفردة "مدرسة" هي ترجمة للكلمة السنسكريتية *darśana*، التي تعني منظورًا فلسفيًا.

(2) لقد عُبِّر عن الفكر البوذي بلغات كثيرة. في هذا الفصل، نعطي المصطلحات التقنية باللغة السنسكريتية ما لم يتطلب السياق اللغة البالية أو التبتية أو الصينية.

satya]) بوصفهما نمطين يمكن من خلالهما معرفة الأشياء، وهما ضروريتان سوية للفهم الكامل. على الرغم من أنّ إبستمولوجيات هذه المدارس البوذية الثلاث تؤكد على نقاط مختلفة، وقد كان هناك سجال قوي بين مؤيديها، إلا أنها تشترك في هدف هو مساعدة البشر في رحلتهم نحو التحرر الروحي.

لقد لعبَ السعي إلى المعرفة دورًا مركزيًا في الدين والفلسفة الهنديين منذ أقدم العصور. فقد تطوّرت الإبستمولوجيا البوذية المبكرة من خلال دراستها التأملات الكونية القديمة الحاضرة في التقليد الفيدي البراهماني التي اهتمّت بمعرفة القوى الروحية التي كان يُعتقد أنها تكمن وراء المظاهر الدنيوية. نعني بـ "البوذية المبكرة" تعاليم بوذا التاريخي (الذي يُعتقد أنه عاش من 485 إلى 405 قبل الميلاد) وتلاميذه المقربين المدوَّنة في النصّ الأساسي للبوذية، شريعة بالي (بالي نيكايا). تُعلِّمنا البوذية المبكرة، تمشّيًا مع التقليد الفيدي البراهماني، أنّ المعرفة مهمة فلسفيًا وروحيًا. ومع ذلك، لم يُنظر إلى المعرفة في البوذية المبكرة على أنها تبصّر خلاصي نحو واقع ميتافيزيقي متعالٍ. بدلًا من ذلك، اعتُبر محتوى المعرفة المهمة من ناحية الخلاص أصل المعاناة البشرية (*dukkha*) ونهايتها، لأنّ هذا هو ما يعتبره البوذيون يؤدي إلى التحرر الروحي. يُعتقد أنّ التحرر الروحي يتطلب معرفة العوامل السببية التي تشكّل التجربة البشرية، وفهم ما اندمج في النهاية في الالتزامين الفلسفيين الأساسيين للبوذية: أنّ كل الأشياء غير دائمة وأنّ جميع الظواهر يعتمد بعضها على بعض (انظر2022 Harison). تقدِّم النصوص البوذية المبكرة تفسيرًا تفصيليًا للطريقة التي يدرك بها البشر العالم الحسي ويفهمونه. يكمن هذا التفسير وراء جميع التطورات الفلسفية اللاحقة داخل البوذية. على الرغم من أنّ التأملات الإبستمولوجية للبوذية المبكرة لا تزال وليدة، إلا أنّ النظريات المعرفية اللاحقة الأكثر نسقية وتطوّرًا التي طوّرتها مدرستا برامانافادا ومادهياماكا اعتمدت إلى حد كبير على التبصّرات البوذية المبكرة.

من أجل التفاعل مع البوذية وفقًا للسجالات المعرفية المعاصرة، غالبًا ما يصف فلاسفة الدين المعاصرون البوذية المبكرة بأنها شكل من أشكال التجريبية،

ومدرسة براماناڤادا بأنها مدرسة تأسيسانية، ومدرسة مادهياماكا بأنها مدرسة اتساقية. سنستعمل هذا التوصيف هنا، مع الإشارة إلى ضرورة الحذر عند تطبيق التسميات الفلسفية الحديثة على المدارس الفكرية القديمة (انظر Holder 2013: 224). سيستعرض هذا الفصل أهم الادعاءات والحجج التي قدّمتها هذه المدارس البوذية الثلاث، مع الإشارة إلى أنه يمكن تفسير الفروق الرئيسة بينها إلى حد كبير من خلال الانتباه إلى طريقة وصفها لموضوع المعرفة (انظر الجدول 1.12).

التقاليد	البوذية المبكرة	مدرسة براماناڤادا	مدرسة مادهياماكا
موضوعات المعرفة	كل ما يُعرف بالحواس	الجزئيات	الحقائق التقليدية
	كل ما يُعرف من خلال ملَكات الحس الفائق	الكلّيّات	الحقيقة النهائية

جدول 1.12 موضوعات المعرفة

1.12 تجريبية البوذية المبكرة

كما ذكرنا سابقًا، غالبًا ما اعتُبِرَ بوذا تجريبيًا لأنّ فلسفته الدينية كانت مبنية على التجربة (انظر Jayatilleke 1963; Kalupahana 1992; Harvey 2009; Holder 2013). يشرح جون هولدر ذلك قائلاً:

تحتل التجربة مكانة بارزة في تعاليم بوذا وذلك من خلال ثلاث طرق على الأقل: الأولى، علَّمَ أنّ التجربة هي الطريقة الصحيحة لتسويغ ادعاءات المعرفة - وهذا هو جوهر التجريبية الحديثة؛ الثانية، إنّ تجربة المعاناة هي الدافع للبحث عن مسار ديني في الحياة؛ والثالثة، قدّم تفسيرًا نفسيًا متطوّرًا للغاية للتجربة بوصفها وسيلة لتفسير كيف تنشأ المعاناة وكيف يمكن للمرء أن يسيطر على أسباب المعاناة من أجل إيقافها. (Holder 2013: 224)

تتجلّى تجريبية بوذا أيضًا في معالجته الأسئلة والادعاءات التأملية الميتافيزيقية حول الحُجّيّة الدينية (انظر، على سبيل المثال، MN.II.63, Ñānamoli and Bodhi 1995: 533-5)[3]. وفي حين أنّ أغلب التقاليد الدينية الهندية تعتمد إلى حد كبير على اعتقادات تأملية ميتافيزيقية، فقد علَّم بوذا أتباعه أنّ المرء ينبغي له ألا يؤمن إلا بتلك العقائد التي يمكن التحقق منها من خلال التجربة الشخصية. وهذا ثابت في قصة لقاء بوذا مع مجموعة تُعرف باسم كالاماس، الذين اقتربوا من بوذا طلبًا للمساعدة لأنهم كانوا في حيرة من أمرهم بسبب الادعاءات شديدة الاختلاف التي اضطلع بها عدد من المعلّمين الدينيين الذين كانوا فاعلين خلال حياة بوذا. فسألته جماعة كلاماس: كيف يعرف المرء أي الأقوال هو الصواب؟ ما هي المعايير التي يمكن أن يستعملها المرء لتحديد مَنْ يقول الحقيقة؟ مَن الذين ينبغي للمرء أن يصدِّقهم؟ أرشد بوذا كالاماس قائلاً:

> يليق بكم أن تحتاروا يا كالاماس، يليق بكم أن تكونوا في شك. لقد اعتراكم الشك في أمر محير. تعالوا يا كالاماس، لا تتبعوا التقليد الشفهي أو عترة التعليم، أو القيل والقال، أو مجموعة الكتب المقدّسة، أو التفكير المنطقي، أو التفكير الاستدلالي، أو التبصّر المنطقي، أو قبول وجهة نظر بعد تدبّرها، أو ما يبدو أنها أهلية [للمتكلِّم]، أو لأنكم تعتقدون: "الزاهد هو معلِّمنا." ولكن يا كالاماس عندما تعرفون بأنفسكم أنّ: "هذه الأشياء فاسدة؛ هذه الأشياء مذمومة؛ هذه الأشياء يبغضها الحكيم. هذه الأشياء إذا قبلتموها واضطلعتم بها سببت لكم الضرر والمعاناة، فعليكم، إذن، أن تتركوها. (AN.I.189, Bodhi 2012: 280)[4].

(3) تمثل MN *Majjhima Nikāya* (خطابات بوذا المتوسطة الطول).

(4) تمثل AN *Anguttara Nikāya* (الخطابات العددية لبوذا).

يؤكّد بوذا على أنه يجب أن تكون هناك أسباب سليمة لقبول أي عقيدة دينية أو فلسفية، وأنّ ما يُعتبر سببًا سليمًا يجب أن يرتكز على تجربة الفرد الشخصية. عارضَ بوذا التقاليد التي تشترط الإيمان المطلق بالكتب المقدّسة أو الزعماء الروحيين. لقد انتقد الدوغمائية أيًّا كان نوعها: ليس سليمًا للشخص العاقل الذي يحمي الحقيقة أن يخلص بشكل قاطع في مسألة معيّنة إلى نتيجة مفادها أنّ هذا وحده صحيح وأي شيء غيره باطل (MN.II.170-1, Ñānamoli and Bodhi 199: 779). وفقًا لبوذا، يبقى الشخص العاقل منفتحًا على الحقائق الجديدة ولا يعتبر أي اعتقاد نهائيًا وغير قابل للتنقيح.

وبسبب الصلة الوثيقة التي رآها بين المعرفة والتجربة، ولأجل خدمة هدف التحرر الروحي، قدّم بوذا تحليلًا تفصيليًا للتجربة البشرية. قدّم هذا التحليلُ إطارًا للتفكير في العمليات التي تؤدي إلى المعاناة ومسارًا لتحويل التجربة بحيث لا تظهر المعاناة مجدّدًا. في ارتكازها على الممارسة الروحية، فإنّ الإبستمولوجيا التجريبية لبوذا لا تركّز على تسويغ ادعاءات المعرفة فحسب، بل على العمليات النفسية التي تؤلّف التجربة البشرية.

ترتبط وجهة نظر بوذا عن التجربة ارتباطًا وثيقًا بفهمه المميز للشخص البشري. فوفق تفسيره، يتألف الإنسان من خمسة عوامل أو عمليات متغيرة (*khandhas*): الجسم (*rūpa*) والشعور (*vedanā*) والإدراك التأويلي (*saññā*) والتكوين العقلي (*sañkhārā*) والوعي (*viññāna*) (انظر Harison 2019: 105-13). ولا يعدّ أي من هذه العوامل ثابتًا أو دائمًا. إذ الإنسان، عندئذ، نسقٌ معقّد من عمليات عقلية وجسدية. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ بوذا لم يكن ثنائيَّ النزعة إزاء العقل والجسد، لأنه لم يزعم أنّ العقل والجسد هما جزءان متمايزان ميتافيزيقيًا في الشخص. تحدّث بوذا عن الإنسان بوصفه مركّبًا نفسيًا-جسديًا متكاملًا (*nāmarūpa*)، ولم يناقش قط الجوانب النفسية أو الجسدية للشخص لوحدها (Gowans 2003: 63-116).

وبسبب تفسيره للإنسان البشري، كان على بوذا أن يشرح كيف تنشأ التجربة

والوعي دون الرجوع إلى ذات دائمة. في "Discourse of the Honeyball"، يُفسِّر نشوء الوعي البصري والتجربة بوصفه نتيجة لعملية ناشئة بشكل طبيعي[5]:

> اعتمادًا على العين والأشكال، ينشأ وعي-العين. باجتماع الثلاثة يكون الاتصال. مع الاتصال كشرط يكون هناك شعور. ما يشعر به المرء، يدركه. ما يدركه المرء، يفكّر فيه. ما يفكر فيه، يستشري عقليًا. مع ما يستشري عقليًا لديه بوصفه المصدر، تكتنف التصوراتُ والمفاهيم [المولودة من] المستشري عقليًا الإنسانَ تجاه أشكال الماضي والمستقبل والحاضر التي يمكن إدراكها بالعين. (MN.I.111-12, Ñānamoli and Bodhi 1995: 203)

وقد اعتبر بوذا هذا القالب نفسه ينطبق على أنماط الوعي الخمسة الأخرى (الوعي السمعي والوعي الشمّي والوعي اللمسي والوعي الذوقي والوعي العقلي). لقد علَّمَ أنّ كل نمط من أنماط الوعي إنما ينشأ من تفاعلات الأعضاء الحسية مع الأشياء الحسية. والتجربة الواعية هي، عندئذ، في نظره، عملية متكاملة يمكن تحليلها من خلال التدقيق في تنسيق الأعضاء الحسية والأشياء الحسية.

على الرغم من أنّ بوذا زعمَ أنّ المعرفة برمّتها مبنية على التجربة الحسية، إلا أنه لم يتمسّك بأنّ مثل هذه التجربة تُنتِج معرفة معصومة من الخطأ. أدركَ بوذا أنّ المعطيات التي تقدّمها الحواس يمكن أن تؤدي إلى أخطاء في الحكم. ولم يعتبر هذا راجعًا إلى خلل في الإدراك، في حد ذاته، وإنما إلى الطريقة التي يعالج بها العقل الفاسد المعطيات التي تقدّمها الحواس. وأقرَّ بأنّ الأبعاد العاطفية للتجربة مثل الإعجاب والبغض، والتعلّق، والنفور، والارتباك، والخوف يمكن أن تمنع المرء من إدراك الأشياء كما هي. حقيقة أنّ كل التجارب تتوسطها عوامل عاطفية في العقل البشري تجعل من غير المرجَّح أن توفِّر لنا التجربة الإنسانية رؤية موضوعية غير متحيزة بالكامل عن الواقع. علَّمَ بوذا أنه بسبب الطريقة التي يشوّه بها

(5) كان يُعتقد أن الوعي يوجد في ستة أنماط، تتوافق مع الحواس الحسية الست المعترف بها داخل التقاليد الفلسفية الهندية.

العقل التجربة بطرق فاسدة نحتاج إلى تحويل عقولنا على نحو جذري من خلال التأمل وتطوير البصيرة (للاطلاع على مناقشة موسَّعة، انظر Holder 2013).

وفقًا للنصوص البوذية المبكرة، يمكن للشخص الذي يتأمل أن يوسّع نطاق الحواس الحسية الست العادية (بالإضافة إلى السمع والشم والبصر واللمس والذوق، يُعتبر العقل حاسة حسية). إلى جانب الأنماط الحسية الستة، ميَّزَ بوذا ستة أنماط حسية فائقة للإدراك (*abhiññā*)[6]: التحريك الذهني للأشياء [psychokinesis]، والاستسماع [clairaudience]، والتخاطر، والإدراك الارتجاعي، والاستبصار [clairvoyance]، والمعرفة التي تؤدي إلى تدمير الدنس. لم يرَ هذه القوى الحسية الفائقة قوّى خارقة للطبيعة، لأنه اعتبرها متاحة لأي شخص يصبح بارعًا في التأمل.

استعمل بوذا الأنماط الحسية الفائقة التي تخصّ اكتساب المعرفة للتحقيق بشكل أعمق في أسباب المعاناة الإنسانية. فعلى وجه الخصوص، ادّعى أنه استعملها لتطوير معرفة مباشرة عن عالمية النشوء الاعتمادي وعدم الثبات وغياب الجوهر الدائم في كل الأشياء. رأى بوذا أيضًا أنّ المعرفة المكتسبة من خلال الأنماط الحسية الفائقة تؤدي إلى التنقية من الدنس (*āsavas*). إنّ الدنس أو النجاسات هي العوامل النفسية المتمثلة في الجشع والبغض والوهم التي تسود العقل غير المستنير، على غرار الخطيئة التي تدمّر "الحاسة الإلهية" وفق اصطلاح بلانتينغا (Plantinga 2000b: 113). علَّم بوذا أنّ هذه النجاسات تشوّه إدراكاتنا بطرق ضارّة تؤدي في النهاية إلى المعاناة، لذا، فإنّ التخلّص منها له تأثير إيجابي منقٍّ على العقل يسمح له بأن يصبح طريًّا وليّنًا وثابتًا وغير مضطرب (DN.I.76,Walshe 1995: 1034؛ انظر Holder 2013)[7].

---

(6) في السياقات البوذية تُترجم "abhiññā" عامةً إلى "المعرفة المباشرة" أو "المعرفة العليا" أو "المعرفة الحسية الفائقة".

(7) تمثل Digha Nikāya DN (الخطاب الطويل لبوذا).

في الفكر البوذي المبكر، المعرفة المستمدة من الحواس الفائقة لا تتعارض مع المعرفة المستمدة من الحواس العادية بل تبني عليها. عندما يرى المرء الأشياء كما هي بحق، كعمليات وليس ككيانات دائمة، يدرك عدم جدوى التعلّق بالممتلكات الشخصية والملذات الحسية وقصة الذات الدائمة. هذه هي الطريقة التي تؤدي فيها المعرفة إلى التحرر الروحي، *nibbāna*. إنّ التخلّص من العوامل العاطفية الضارّة المتمثلة في الجشع والكراهية يؤدي إلى ظهور الرحمة، في حين أنّ التخلّص من العامل المعرفي الضار المتمثل في الوهم يؤدي إلى ظهور الحكمة. إنّ الرحمة والحكمة، وفقًا للتعاليم البوذية المبكرة، هما المكونان الرئيسان للتجربة النيبانية [*nibbanic*] (Karunadasa 2017: 120). بالنظر إلى هذا، هناك شيء واحد واضح على نحو جلي في النصوص البوذية المبكرة: إنّ الـ *nibbāna* ليست معرفة بالواقع الأعلى أو المتعالي وإنما طريقة متغيرة للحياة في هذا العالم. حتى النوع الأعلى من المعرفة في البوذية المبكرة لم يكن غاية في حد ذاته وإنما عامل رئيس وأداة للتحوّل الروحي (Holder 2013).

كما أوضحنا، في البوذية المبكرة، اعتُبِرَ الإدراك الحسي والحسي الفائق وسيلتين صالحتين لاكتساب المعرفة. لقد ورثت مدرسة برامانافادا هذه الرؤية ولكنها غيّرتها بشكل كبير من خلال إسناد دور تأسيسي إلى الإدراك[8]. كما طوّرت هذه المدرسة التأمل الإبستمولوجي البوذي من خلال تحويل الانتباه إلى طبيعة الاستدلال، الذي اعتبرته مبنيًا على الإدراك، كوسيلة أخرى لاكتساب المعرفة. وينعكس هذا التطوّر في توصيف هذه المدرسة لموضوعات المعرفة بأنها إما جزئيات أو كلّيّات. ننتقل الآن لإلقاء نظرة فاحصة على هذه المدرسة.

---

(8) تُعرف مدرسة برامانافادا أيضًا باسم "مدرسة ديغناجا [Dignāga]" و"المدرسة الإبستمولوجيا" و"مدرسة يوغاكارا-ساوترانتيكا" و"مدرسة المنطق البوذية".

2.12 النزعة التأسيسانية عند مدرسة براماناڤادا

كان ديغناجا (حوالي 480-540 م) ودارماكيرتي (حوالي 550-650 م) أوَّل من صاغا بشكل واضح نسقًا إبستمولوجيًا-منطقيًا بوذيًا كاملاً[9]. وقد اعتُبرا الشخصين الرئيسين فيما بات يُعرف باسم مدرسة براماناڤادا. إذ كثير من التوسّع المعقَّد إلى حد كبير في الإبستمولوجيا البوذية قد تطوّر في الكتابات التي شَرَحت أعمالهم. حتى العصر الحديث، لم يكن لهذه المدرسة اسم رسمي أو اسم مستعمل على نطاق واسع باللغة السنسكريتية. أما المصطلح السنسكريتي الموائم براماناڤادا [*Pramānavāda*] فهو في الواقع ابتكار حديث. إذ المعنى الجذري لمصطلح برامانا [*pramāna*] مشتق من مانا [*māna*]، يقيس أو ينظِّم، و "ينقل التسويغ أو الترخيص، وكذلك على نحو أداتي ما يؤتى بوساطة الأدوات التي تمنح الترخيص أو الإذن" (Garfield 2015: 215). تدور الإبستمولوجيا البوذية الهندية بشكل مركزي حول مفهوم البرامانا [*pramāna*] (انظر Ganeri 2018; Harrison 2019). يلتقط التعبير التبتي *tshad ma* والتعبير الصيني *liang xue* معنى هذا المصطلح على نحو حسَن. (للاطلاع على مناقشات شاملة حديثة حول هذه المدرسة، انظر Stcherbatsky 1930, 1932; Matilal 1986; Hayes 1988; Dreyfus 1997; Tillemans 1999, 2021; Bhatt and Mehrotra 2000; Dunne 2004; Yao 2004; Arnold 2005; and Stoltz 2009, 2021).

كان كلٌّ من ديغناجا ودارماكيرتي فاعلاً في الوقت الذي اتجهت فيه الفلسفة الهندية، مدفوعة بتأثير الفلاسفة الذين ارتبطوا بمدرسة نيايا، نحو المنطق والإبستمولوجيا للدفاع عن العقائد الدينية القائمة[10]. وقد حفَّزَ هذا الشاغل الجديد المفكرين على تطوير نظريات منهجية حول مصادر المعرفة وأنواعها والأساليب السليمة للاستدلال (انظر Dreyfus 1997).

---

(9) بشكل عام اعتُبر ديغناجا [Dignāga] أب المنطق والإبستمولوجيا البوذيين.

(10) كانت مدرسة نيايا واحدة من المدارس الفلسفية الست في التقليد الفيدي. وقد عُرفت بتركيزها على المنطق والتفكير (انظر Harrison 2019: 36-50).

وفقًا لمدرسة برامانافادا، تمامًا مثلما لا يوجد إلا نوعان من موضوعات المعرفة - الجزئيات الحقيقية والكلّيّات الخيالية - ليس هناك إلا وسيلتان للوصول إلى المعرفة (*pramāana*)، هما الإدراك (*pratyaksa*) والاستدلال (*anumāna*). تُستعمل كل وسيلة من وسيلتي المعرفة هاتين في معرفة موضوعها المميز. ما ندركه هو الجزئيات، وما نعرفه من خلال الاستدلال هو الكلّيّات. على الرغم من أنّ كِلا الإدراك والاستدلال هما من البرامانات، إلا أنّ هناك تراتبية هرَمية بين وسيلتي المعرفة هاتين. فالإدراك، وفقا لهذه المدرسة، يكون دومًا غير مفاهيمي وغير لغوي على نحو خالص، في حين يكون الاستدلال تفكيرًا لغويًا مفاهيميًا يستمر بناءً على أسباب وجيهة. لقد تمتعَ الإدراك بمكانة خاصة تمثّلت في أنه يُنتج وصولاً مباشرًا إلى الحقيقي، في حين اعتُبر الفكر المفاهيمي مشوّهًا (*bhrānta*) على نحو مهم لأنه "يفرض" كلّيات غير موجودة بالفعل في الجزئيات نفسها.

بالنظر إلى الادعاءات المذكورة أعلاه، اعتبر سيديرت (Siderits 2007) وثاكتشوي (Thakchöe 2012) وغارفيلد (Garfield 2015) ووسترهوف (Westerhoff 2018) مدرسة برامانافادا تتّبع مشروعًا تأسيسانيًا إبستمولوجيًا اختزاليًا. يشير ويسترهوف إلى أنّ "مثل هذه المشاريع تَعتبر أجزاءً معيّنة من معرفتنا محصّنة من الشك الريبي وتواصل إعادة بناء بقية معرفتنا بناءً على مثل هذا الأساس الذي لا يتزعزع" (Westerhoff 2018: 223)[11]. وفقًا لمدرسة برامانافادا، يتفاعل الإدراك بشكل مباشر وسببي مع الجزئيات ويقابل الجزئي نفسه. ولهذا السبب فإنّ الإدراك هو "الاتصال" الأساسي بالعالم الذي تستند إليه البنية الفوقية للإدراك المفاهيمي. ومن ناحية أخرى، يرتبط الاستدلال بالكلّي دومًا ولا يخلو أبدًا من وساطة اللغة والتصوّر والخداع. ومع ذلك، كما لاحظ منتقدو المدرسة، إنّ هذا الانقسام الجذري بين الإدراك والاستدلال قد يبدو غير بديهي. وزيادة على ذلك، يثير السؤالين التاليين:

---

(11) إنّ شكل التأسيسانية الهندية التي يجري مناقشتها هنا يشبه نسخة من التأسيسانية الكلاسيكية في التقليد الغربي.

1) لماذا اعتُبرت الجزئيات هي الأشياء الحقيقية حصرًا؟

2) إذا كانت الكلّيّات خيالية، كيف يمكن للاستدلال أن يمنحنا معرفة عن العالم؟

في القسمين التاليين، سنرى كيف أجابت المدرسة عن هذين السؤالين.

1.2.12 الجزئيات الحقيقية

وفقًا لمدرسة برامانافادا، إذا اعتُبِرَ شيءٌ ما حقيقيًا، فإنه يجب أن يمتلك خاصيتين: الفعالية السببية (*arthakriyāsamartha*) واللحظية (*ksaikatva*). فيما يتعلق بالخاصية الأولى، بالنسبة إلى دارماكيرتي، إنّ ما هو حقيقي يجب أن يكون لديه القوة على التأثير فعليًا على الأشياء وإحداث التغيير. وبشكل أكثر تحديدًا، إنّ أحد معايير كون الشيء حقيقيًا هو أنه يجب أن يمتلك قوى سببية ويؤدي أدوارًا سببية. أشار دارماكيرتي إلى أنّ الجزئيات وليس الكلّيّات تمتلك فعالية سببية، وعلى ذلك، وفقًا لهذا المعيار، إنّ الجزئيات هي الحقيقية وليس الكلّيّات (انظر Tillemans 2011). يمكن أن نرى هذه الحجة بوضوح في عمل دارماكيرتي الأكثر تأثيرًا، البرامانافارتيكا *the Pramānavārttika* (تعليق على الإبستمولوجيا) III.3 (مع إضافات مانوراثاناندين بين قوسين):

> كل ما كان له قوى سببية، فهو موجود على نحو حقيقي (*paramārthasat*) في هذا السياق [أي، عندما نفحص الواقع]. أي شيء آخر إنما يقال عنه إنه موجود عرفيًا (*samvtisat*) [فحسب] [لأنه مقبول عمليًا عبر الخيالات المفاهيمية فحسب]. وهذان [أي، الحقيقي والعرفي] جزئيات وكلّيّات [على التوالي]. (Pandeya 1989: 64)

وكما يشير توم تيلمانز (Tom Tillemans 2021)، إنّ الخطوة الأساسية في حجة دارماكيرتي هي "لا شيء يسبّب تأثيرات جديدة مع بقائه هو نفسه على حاله". وهذا يفسِّر أهمية الخاصية الثانية لكل ما يكون حقيقيًا: اللحظية، التي تبيّن أنها تتطابق

مع الفعالية السببية. إنّ المعيارين اللذين تعتمدهما مدرسة براماناڤادا للحكم على ما إذا كان شيء ما حقيقيًا - الفعالية السببية واللحظية ـ يفسّران لماذا تُعتبر الجزئيات هي الأشياء الحقيقية حصرًا.

2.2.12 الكلّيّات الخيالية

يجادل دارماكيرتي، في المقاطع الافتتاحية لكتاب الفادانيايا [*Vādanyāya*] (منطق الحِجاج)، بأنه إذا كان الشيء باقيًا أو ثابتًا (*nitya*)، فإنه سيكون خاملًا سببيًا لأنه لن ينتج تأثيراته دفعة واحدة (*yaugapadyena*) ولا بشكل متسلسل (*kramena*). ويجادل أيضًا بأنّ الأشياء والخصائص والقوى، إذا كانت حقيقية وفعالة سببيًا، يجب أن تشغل موقعًا واحدًا فحسب في الزمان (*kāla*) والمكان (*deśa*) ولها طبيعة فريدة واحدة، ويعني بذلك أنه لا يوجد شيء أو أمر حقيقي يمكن أن يمتد إلى، أو يوجد في، عدد من الأجسام المتميزة على أزمان وأماكن مختلفة ويمتلك الطبائع الكثيرة للجزئيات المختلفة. كما يشير تيلمانز (2021).

لا يستبعد هذا "الكلّيّات الأفقية" (*tiryaglaksana*)، مثل الزُرقة، التي يجب أن تكون موجودة في عدد من الجزئيات الزرقاء في وقت واحد فحسب، بل يستبعد أيضًا "الكلّيّات العمودية" (*ūrdhvatālaksana*)، أو الجواهر الباقية طوال الوقت، الفرد المطابق عدديًا الذي سيكون حاضرًا في كل شريحة-زمنية لشيء ما. إنما هي سلسلة اللحظات المتشابهة نوعيًا وحدها التي تُشكّل ما نعتبره من جهة العُرف أجسامًا دائمة، ولكن في الواقع ليس ثمة شيء يبقى على حاله عدديًا لأكثر من لحظة واحدة.

ونتيجة لذلك، اعتُبرت الكلّيّات الدائمة والخاملة سببيًا إسقاطات مفاهيمية وغير حقيقية بالكامل. وهذا التحليل هو ما يوّلد السؤال الثاني المذكور أعلاه. إذا كانت الكلّيّات خيالية، فكيف يمكن أن يمنحنا الاستدلال معرفة عن العالم؟

طوَّرَ ديغناجا ودارماكيرتي نظرية الاستبعاد (*apoha*) كأداة مفاهيمية لتفسير العلاقة بين الإدراك والاستدلال (انظر Siderits, Tillemans, & Chakrabarti 2011

للاطلاع على مناقشات مفصَّلة)، وبذلك، فسَّر قدرة الاستدلال على توليد معرفة. يعني مصطلح *apoha* حرفيًا استبعاد ما هو آخر. يَعتبر جاي غارفيلد نظرية *apoha* مساهمة بوذية مميزة في الإبستمولوجيا ويبيِّن ذلك على النحو التالي: "أن تكون بقرة يبدو أنه يعني أن تمتلك خاصية البَقريّة، وهذه هي الطريقة التي ترى بها جميع التقاليد الهندية غير البوذية الأمر. لكن وفق نظرية *apoha*، ليس الأمر كذلك. بل هو الاستبعاد من الكون لا-بقرة" (Garfield 2015: 218). يهدف هذا الفهم لمعنى مصطلحات النوع إلى تجنّب الالتزام بالوجود الحقيقي للكلّيّات، وبذلك، يُعتبر شكلاً من أشكال المذهب الاسمي. إذا كان كل شيء فريدًا، فإنّ طبيعة الجزئي هي مجرّد اختلافه عن أي شيء آخر. طبيعته هي استبعاد جميع الجزئيات الأخرى.

ومع ذلك، قد تُجمَع بعض الجزئيات معًا تحت مصطلح نوع ما إذا تمكّنا من التغاضي عن اختلافاتها المتبادلة وركّزنا، بدلاً من ذلك، على استبعادها المشترك لمجموعة ما، أي، "الآخر" (انظر Siderits 2007: 220-1). يعتمد هذا الاستبعاد المشترك، وفقًا لدارماكيرتي، على حكم التشابه المرتكز على الممارسة اللغوية والمعرفية وفعاليتها في تحقيق أغراض إنسانية محددة (انظر Guerrero 2013). ردًا على منتقديه، جادل دارماكيرتي أيضًا بأنّ أحكام التشابه لا تستلزم الالتزام بالوجود الحقيقي للخصائص الكلّيّة التي تجعل الجزئيات متشابهة. بدلاً من ذلك، يرى أننا نخلق خصائص لترميز ميولنا المعرفية المعتادة لأجل اعتبار أشياء معيَّنة متشابهة. وكما يشير غارفيلد، عندما نعيد صياغة القول الواقعي إنّ "س هو بقرة" في صيغة *apoha* الاسمية المتمثلة في "س ليس لا-بقرة"، فإننا نعتبر س مختلفًا عن كل الأشياء التي لا ينطبق عليها اسم "بقرة" ويشبه كل الأشياء التي ينطبق عليها اسم "ليس لا-بقرة". يشير غارفيلد إلى أنّ هذا الشكل من النفي جذب الفلاسفة البوذيين، لأنه طريقة "لتجنب الالتزام الأنطولوجي" (Garfield 2015: 219).

بعد القرن السادس، كان من المستحيل على الفلاسفة في الهند تجاهل التطورات الإبستمولوجية لمفكري مدرسة برامانافادا. على سبيل المثال، كانت مدرسة مادهياماكا في سجال مستمر مع الفلاسفة المحسوبين على مدرسة

براماناڤادا. كما سنبيِّن لاحقًا، إنّ المادهياماكايين (أي، الفلاسفة المحسوبين على مدرسة مادهياماكا) غالبًا ما انحرفوا عن تعاليم مدرسة براماناڤادا فيما يخصّ طبيعة *pramānas* وعددها (انظر Garfield 2015).

3.12 النزعة الاتساقية عند مدرسة مادهياماكا

رسمَ ناغارجونا (حوالي 150-250 م)، الذي اعتُبِرَ على نطاق واسع الفيلسوف المؤسس لمدرسة مادهياماكا، في كتابيه *Vaidalyaprakarana* (تحقيق في طحن [المقولات]) و *Vigrahavyāvartanī* (مبدِّد الاعتراضات) رؤيته عن الإبستمولوجيا والقضايا الميتافيزيقية ذات الصلة لإثبات أنّ كلَّ الأشياء تخلو من "وجودها الخاص" أو الطبيعة الجوهرية (*svabhava*). يذكر ناغارجونا أربع وسائل للمعرفة: الإدراك والاستدلال وتمييز الشَبه (*upamāna*) والخبر أو الشهادة (*āgama*). إنّ مشروعه الإبستمولوجي، كما يبيِّن جان وسترهوف، هو التحقق مما إذا كان أي من هذه الإجراءات المعرفية "هو في جوهره وأساسه وسيلة للمعرفة" (Westerhoff 2009: 180). ويوضّح وسترهوف: "إنّ وسائل المعرفة وموضوعاتها يعتمد بعضها على بعض مفاهيميًا: فمن دون قدرتها على منحنا وصولاً معرفيًا إلى أمر ما، لن نسمّي الإجراء المعرفي وسيلة للمعرفة" (2009: 180). هذا هو معنى ادعاء ناغارجونا أنّ الوسائل المعرفية لا يمكن أن يكون لها "وجود خاص بها" (انظر Harrison 2022: 24-42). من خلال إنكار أن يكون لأي وسيلة معرفية "وجود خاص بها"، لا يقوِّض ناغارجونا فائدة الوسائل المعرفية؛ بل إنه، وفقًا لجاي غارفيلد، يدافع عن الحجة الصريحة الأولى التي تؤيد "الاتساق الإبستمولوجي" في تاريخ الفلسفة العالمية (Garfield 2015: 235).

غالبًا ما كان ناغارجونا يكتب بأصوات مختلفة، لذلك لا بد من وجود تفسير دقيق لتمييز رؤيته عن رؤية الفلاسفة الذين ينازعهم فكريًا. في مبدِّد الاعتراضات، يرفض ناغارجونا صراحةً رؤية نيايا القائلة إنّ أيَّ وسيلة للمعرفة يمكن أن تكون قائمة بذاتها، مجادلاً بأنه إذا كانت أيّ وسيلة للمعرفة قائمة بذاتها، فيجب أن

تكون قادرة على الوجود بشكل مستقل عن موضوعها. ويجادل على النحو التالي:

> إذا كانت الـ pramāns قائمة بذاتها،
> يجب أن تكون مستقلة عن prameyas.
> لكنّ هذه الـ pramāns أنتم [النيايا] ستنشئونها،
> والكون قائمًا بذاته لا يعتمد على أي شيء آخر. (نظم 40)
> إذا كانت الـ pramāns، كما تريد،
> مستقلة عن موضوعاتها، الـ prameyas
> فإنّ هذه الـ pramānas
> لن تتعلّق بأي شيء ألبتة. (نظم 41) (Westerhoff 2010, 32)

يمكن توضيح حجة ناغارجونا من خلال أخذ الإدراك البصري كمثال. إذا كان من الممكن إنشاء الإدراك البصري من جانبه الخاص، فيجب أن يكون مستقلاً عن الأجسام المرئية. ولكن إذا كان الإدراك البصري مستقلاً عن الأجسام المرئية، فكيف يمكننا إدراك أي شيء؟ ببيان مشكلة استقلال وسائل المعرفة عن موضوعاتها، تجادل مدرسة مادهياماكا بأنّ الوسيلة المعرفية وموضوعها قائمان على نحو متبادل. ولزيادة تطوير حجة ناغارجونا، يقدّم لنا كاندراكيرتي (حوالي 600-650 تقريبًا) التوصيف التالي للأدوات الإبستمولوجية وموضوعاتها:

> وهكذا يتبيّن بهذه الطريقة أنّ الموضوعات الدنيوية تُعرف بالأدوات المعرفية الرباعية. الآن، هذه الموضوعات نفسها إنما نشأت من خلال قوة الاعتماد المتبادل - بحكم وجود الأدوات المعرفية (pramāna) كانت هناك موضوعات معرفية (*prameya*)، وبحكم وجود موضوعات معرفية كانت هناك أدوات معرفية. لكن لا يوجد تأسيس جوهري (*svābhāvikī siddhi*) سواء للأدوات المعرفية أو للموضوعات المعرفية. (Thakchöe 2011: 54)

وهكذا، يجادل أتباع مدرسة مادهياماكا بأن التفسير الصحيح للمعرفة يرفض التأسيسانية الميتافيزيقية والإبستمولوجية. يزعم كل من ناغارجونا وكاندراكيرتي أنه

لأنّ جميع الأدوات والموضوعات المعرفية تخلو من الطبيعة الجوهرية فحسب يمكن للمعارف أن تكون ممكنة معرفيًا في سياق الاعتماد المتبادل بين الوسائل والموضوعات المعرفية (انظر ;Westerhoff 2009, 2010, 2018; Thakchöe 2011, 2012 Garfield 2015). وبناءً على هذا الادعاء، انتقد كاندراكيرتي النزعة التأسيسانية القائمة-على-الإدراك لدى مدرسة برامانافادا[12]. على غرار ناغارجونا، يتبع كاندراكيرتي نسق نيايا للبرامانات (الإدراك والاستدلال والقياس والشهادة)؛ ويرى أنّ مدرسة برامانافادا ليس لديها أسباب وجيهة لاستبعاد القياس والشهادة كأدوات معرفية.

يبيِّن كاندراكيرتي أنّ المعرفة التي نحصل عليها من البرامانات تندرج في فئة الحقيقة التقليدية، لأنها تعتمد على لغتنا والبنية البيولوجية الكامنة وراء جهازنا المفاهيمي. ومع ذلك، يجادل بأنه إلى جانب المنظور التقليدي، هناك منظور نهائي لا يقل أهمية. أخذَ الفيلسوف التبتي المتأخر تسونغكابا (1357-1419) هذا الجانب من فكر كاندراكيرتي وطوّره، وجادل بأنّ هذين المنظورين يمثلان جانبين للواقع وطبيعتين للظواهر. يُعرف هذا بنظرية الحقيقتين (الحقيقة التقليدية والحقيقة النهائية) التي يعتبرها كثيرون الآن جوهر الفلسفة البوذية. قبل تسونغكابا، اعتبرَ ناغارجونا مسبقًا أنّ تعليم الحقيقتين هو التبصّر الأعمق لبوذا، ولم يعتبره أتباعُ مدرسة مادهياماكا المتأخرون خروجًا عن تعاليم بوذا الأصلية. المصطلح السنسكريتي للحقيقة التقليدية هو سامفرتي-ساتيا [*samvti-satya*] ويشير إلى التقليدي أو الإخفاء، في حين يشير بارامارثا-ساتيا [*paramārtha-satya*] أو الحقيقة النهائية إلى الكيفية التي تكون عليها الأشياء حقًا. في سياق فلسفة مادهياماكا، غالبًا ما تشير الحقيقة التقليدية إلى الظواهر لأنها تنشأ بشكل اعتمادي، في حين غالبًا ما تشير الحقيقة النهائية إلى الظواهر من منظور تفسير مادهياماكا للفراغ (للاطلاع على مناقشات موسّعة، انظر Garfield 2015).

---

(12) للاطلاع على مناقشات موسعة حول الرد النقدي لكاندراكيرتي على التأسيسانية، انظر Arnold (2005), Siderits (1980, 1981), and Thakchöe (2011, 2012, 2013).

يرى كل من كاندراكيرتي وتسونغكابا أنّ التمييز بين الحقيقة التقليدية والحقيقة النهائية هو تمييز إبستمولوجي. نصل إلى الحقيقة التقليدية عن طريق الملَكات المعرفية السويّة متى استُعملت بشكل سليم. يُعتقد أنّ جميع الأشخاص مزودون بأدوات معرفية موثوقة وغير خداعة تقليديًا تمكّنهم من اتباع التقاليد المعرفية الدنيوية. ومع ذلك، وفقًا لتقليد مادهياماكا المتأخر، لا يمكن للمعرفة التقليدية أن تصمد أمام التحليل. إنّ الحقائق التقليدية خدّاعة وغير مستقرة من الناحية الميتافيزيقية، لأنها تتغير مع تطورات الحضارة الإنسانية والتحسينات في أدواتنا المعرفية (النظارات والمجاهر على سبيل المثال). في المقابل، إنّ الوصول إلى الحقيقة النهائية يتطلب استعمال التفكير التحليلي والنقدي لتجاوز تقليدية الأمور. وفقًا لتأويل سونام ثاكتشوي، يرى كاندراكيرتي أنّ معرفة الحقيقتين التقليدية والنهائية ضرورية للفهم. يوضّح ثاكتشوي هذا الادعاء على النحو التالي:

> على سبيل المثال، يتطلب التفكّر في نكران الذات لدى الشخص رؤيةً غير تحليلية للمجاميع الخمسة باستعمال المعرفة التقليدية وإثباتًا نقديًا لهذه المجاميع ليكون غير أناني من خلال التبصّر العقلاني. إذا استُبعِد التبصّر العقلاني، فإنّ المنظور غير التحليلي للشخص سيبقى، ولكن من هذا المنظور لن يتمكّن المرء من إثبات أنه غير أناني، لأنّ هذا يتطلب تحليلًا نقديًا. وبالمثل، إذا استُبعِد دور المعرفة التقليدية، فلن يتمكّن المرء من رؤية الشخص الحقيقي تقليديًا، وبدون هذا الأساس التقليدي، لن يكون هناك أساس لمعرفة الحقيقة النهائية. (Thakchöe 2011: 46)

على الرغم من أنّ الحقيقتين (وطريقتي المعرفة) مختلفتان إبستمولوجيًا، وفقًا لكل من كاندراكيرتي وتسونغكبا، إلا أنّ ما يُعرَف هو الواقع نفسه، أي، الواقع الذي يفتقر إلى الطبيعة الجوهرية (انظر Thakchöe 2007, 2012؛ Garfield 2015).

4.12 التحرر الروحي

تقدّم معظم التقاليد الدينية العالمية تفسيرًا لما تعتبره المأزق الروحي الإنساني. والبوذية ليست استثناء. تدور البوذية حول حل مشكلة المعاناة، وحدسها المحوري هو أنّ حل هذه المشكلة يتمثّل في استئصال الجهل (*avidyā*). وهكذا، تنخرط البوذية بشكل مكثّف في القضاء على الجهل الذي، كما يُعلِّم بوذا، يكمن في قلب علّتنا الروحية. على الرغم من الخلاف الكبير حول ما الذي نجهله، فقد استجابت كل المدارس الفلسفية الهندية لمشكلة الجهل، وسعى فلاسفتها إلى تقديم تفسيرات نظرية لما يلزمنا معرفته (Harrison 2019: 34-5). ولم تكن البوذية استثناءً. بالنسبة إلى البوذيين، يُعتقد أنّ الجهل "بالكيفية التي تكون عليها الاشياء حقًا" يُنتج التوق الشديد، ومن هنا، يؤدي إلى المعاناة. لذلك، يعتبر البوذيون المعرفة بمثابة الترياق للجهل الذي يسبِّب المعاناة؛ ولهذا السبب غالبًا ما تصف النصوص البوذية بوذا مجازيًا بأنه "الطبيب العظيم".

تشدِّد كل إبستمولوجيا من الإبستمولوجيات التي تخصّ الأشكال الثلاثة للفلسفة البوذية المقدّمة سابقًا على ما تعتبره موضوعات للمعرفة. فالإبستمولوجيا البوذية المبكرة ترى أنّ موضوعات المعرفة يمكن أن تكون حسية وفوق حسية. من خلال التركيز على معرفة الفاعلين العارفين العاديين وعلاقتها بتقدّمهم نحو التحرر، تعتقد مدرسة برامانافادا أنّ الجزئيات اللحظية وحدها هي الحقيقية والمؤسِّسة للمعرفة الحقيقية. ومن خلال إنكار الوضع التأسيسي والقيام-الذاتي لأي وسيلة للوصول إلى معرفة موضوع المعرفة، تقترح مدرسة مادهياماكا إبستمولوجيا اتساقية وتؤكد على أنّ الحقيقة التقليدية والحقيقة النهائية هما نمطان يمكن من خلالهما معرفة الأشياء.

يلاحظ جوناثان ستولتز أنّ داخل البوذية "تُعدّ دراسة الإبستمولوجيا - وتطوير تفكير المرء - شرطًا ضروريًا ولكنها ليست شرطًا كافيًا للتحقق الروحي" (Stoltz 2009: 547). بالنسبة إلى بوذا، الطريق إلى المعرفة المحرِّرة هو مسار يستدعي التحقيق التجريبي ويؤدي إلى التحقيق الشخصي لحقيقة تعاليمه (:Harvey 2009

175). كذلك حفَّزَ البحث عن التحرر الروحي التطورات الإبستمولوجية في مدرسة براماناڤادا. يشير هايز إلى أنّ كلّاً من ديغناجا ودارماكيرتي هما، في المقام الأول، مدافعان عن البوذية "مع اهتمام قوي بإثبات صدق الموقف البوذي من خلال الحجة العقلية" (1988: 33). تسلّط مدرسة مادهياماكا الضوء على هذا الفهم الدقيق للحقيقة التقليدية والحقيقة النهائية، والعلاقة بينهما تكمن في قلب الإبستمولوجيا البوذية وعلم الخلاص.

على الرغم من أنّ كلّ تقليد من هذه التقاليد له اهتمامات محددة، ويوجد بينها خلافات حادّة حول بعض القضايا، إلا أنّ كلّاً منها يقدّم مساهمة مميزة في فهمنا لطبيعة المعرفة. اهتمّت البوذية المبكرة بتفسير التجربة الإنسانية، وركّزت مدرسة براماناڤادا بشكل أكبر على المنطق والحجاج، واتجهت مدرسة مادهياماكا نحو توضيح العلاقة بين الحقيقة التقليدية والحقيقة النهائية. تزودنا كل مدرسة من هذه المدارس بأدوات ومهارات ومنظورات مختلفة لفهم الحالة المعرفية البشرية بإمكانياتها وقيودها. يقدّم لنا نطاق المنظورات الحاضرة في الإبستمولوجيا البوذية رؤية شاملة ومضيئة عن الأشياء كما هي، قد تعمل، وفقًا لبوذا، على تحريرنا.

القسم الثالث

الاتجاهات الجديدة

الفصل الثالث عشر

الثقة والشهادة والاعتقاد الديني

لورا فرانسيس كالاهان

مقدِّمة

لقد أقضَّ الخلاف مضجع ديكارت، أعني، الخلاف العابر للأماكن والثقافات المختلفة. فقد شعرَ أنّ هذا الخلاف قوَّضَ استحقاق الوثوق بالفكر السائد في عصره، بما في ذلك الفكر المسيحي. لذلك، حبسَ نفسه في منزله "وحده" (من المفترض أنه كان هناك خدم يعدّون الطعام له وسهّلوا عليه القيام بذلك) وفكّر بعناية شديدة ومنهجية فيما يمكن أن يعرفه على وجه اليقين، إن وجد، متجرِّدًا قدر الإمكان من كل شيء اعتقدَ به بوساطة الآخرين. كان إيمان ديكارت بالله وتديّنه اللاحق، وفقًا لتفسيره الخاص به (غير المقبول نفسيًا)، مبنيًا على هذا التحقيق المستقل ونسخته الخاصة من الحجة الأنطولوجية[1].

للتبسيط: ليست هذه طريقة شائعة للتديّن أو اكتساب الإيمان أو الإيمان بالله. معظم المتدينين لا يتفكرون بشكل مستقل في طريقتهم للوصول إلى عقائدهم. حتى عندما تكون هناك عملية مراقبة أو تقييم مستقل لاعتقاداتنا، فإننا نتأثر بشدة بادعاءات مجتمعاتنا وكذلك بادعاءات العلماء وشهود العيان على المعجزات والمؤسسات. في الواقع، تتشكّل الاعتقادات الدينية إلى حد كبير عبر عمليات

---

(1) هذه الفقرة الموجزة تصور بالضرورة ديكارت على نحو ساخر وليس المقصود منها أن تنصف رؤاه. تناول ديكارت على نحو ساخر هو ذريعة مفيدة لأهدافي.

إبستمولوجية اجتماعية. وهي حقًا كذلك في الغالب بالضرورة، بالنظر إلى الطبيعة المتعالية المفترضة لبعض الادعاءات والطبيعة التاريخية لغيرها.

هل يُعدّ هذا الاعتماد المعرفي الاجتماعي عندما يتعلق الأمر بالدين مؤسفًا؟ هل سيكون من الأفضل أن نعتمد بدلاً من ذلك (أو نعتمد بشكل أكبر) على الإدراك والعقل ـ لو كان بوسعنا أن نكون ديكارتيين أكثر بعض الشيء؟ يبدو أنّ هناك أسبابًا إبستمولوجية ولاهوتية للإجابة بالنفي. فيما يتعلق بالأول، فإنّ الإجماع الإبستمولوجي الراهن، كما يتضح من كثير من السجالات في الإبستمولوجيا الاجتماعية على مدى الثلاثين عامًا الماضية، هو أنّ الخبر أو الشهادة هو على التحقيق مصدر جيد ومفيد على نحو رائع، فضلاً عن كونه مصدرًا ضروريًا، للاعتقادات عن العالم[2]. وقد نشكّ في أن يكون التفضيل الديكارتي (أو في واقع الأمر اللّوكي) للتفكير أو النظر الفردي على هذا النحو - تفضيل للإنجازات الفردية وازدراء الاعتماد الجماعي، استنادا إلى التمجيد المريب للفرد.

وفيما يتعلق بالثاني، وفقًا لبعض التقاليد اللاهوتية، يريد الله منا أن نشكّل اعتقادات دينية على أساس الشهادة والثقة. سأركّز في هذا الفصل على التقليد المسيحي، وذلك من أجل نطاق يمكن التحكم فيه ولتجنّب أخطاء الجهل بالتقاليد الأقل شهرة بالنسبة لي. لكنني أدعو أولئك المطلعين على التقاليد الأخرى إلى التفكّر فيما إذا كان من الممكن استعمال عين هذه الملاحظات.

في الحالة المسيحية، ضع في اعتبارك أنّ المسيح لم يطلب من تلاميذه البقاء في المنزل والصلاة من أجل أن يحصل الجميع على تجارب صوفية شخصية أو أن يتفكروا في طريقتهم للتيقّن من وجود الله وألوهيته. بل أرسل تلاميذه إلى «جميع

---

(2) تشكّلت المباحثات المعاصرة وتطورت بوساطة، على سبيل المثال:
Audi (1997); Coady (1992); Burge (1993); E Fricker (1994); M Fricker (2007); Foley (2001); Goldberg (2007); Goldman (1999); Graham (1997); Hardwig (1985; 1991); Hinchman (2005); Lackey (2008); Moran (2005); McMyler (2011); and Zagzebski (2012).

الأمم» وأمرهم أن يشهدوا للآخرين[3]. وفي حين يختلف مفهوم "الشهادة" عند الفلاسفة عن تقاليد "الشهادة" في شتى الكنائس، حيث يُشجَّع المصلِّين على تقديم قصصهم وتجاربهم الإيمانية الشخصية إلى المجموعة وإلى الغرباء، فمن المؤكد أنّ المفهومين مرتبطان؛ إذا كان الرب موجودًا وكان تقريبًا على النحو الذي يقدّمه فيه التقليد المسيحي، فيبدو أنّ الله يريد منا أن نخبر بعضنا بعضًا عما نعرفه واختبرناه عنه[4]. أخيرًا، في حين أنه من المؤكد أنّ هناك أشكالاً متنوعة من اللغة الدينية المثيرة للاهتمام عن الطُرق المعرفية (-الزائفة أو -شبه-المعرفية) الجيدة للارتباط بالرب ("اعتقاد"، "امتلاك إيمان"، "معرفة"، "اتباع"، وما إلى ذلك)، فإنّ "الوثوق" هو مصطلح مركزي في كثير من التقاليد - سواء كان الوثوق بالمجتمع/ القادة الدينيين أو الوثوق بالله. لذا، لا أعتقد أنّ الآية "توكّل على [ثق بـ] الرب بكل قلبك وعلى فهمك لا تَعتمد"، سفر الأمثال (3 : 5) هي الآية المفضَّلة لدى ديكارت.

لذا، فإننا نحصل على رؤانا الدينية إلى حد كبير من خلال الشهادة والثقة، وإذا كانت هذه الرؤى على الأقل صحيحة أو معروفة، فإنّ هذه الوسائل الإبستمولوجية الاجتماعية بعيدة كل البعد عن أن تكون مؤسفة[5]. وقد استحسنها كثير من الإبستمولوجيين المعاصرين، وشجّعت عليها كثير من التقاليد من الناحية الدينية على وجه التحديد.

في القسمين التاليين من هذا الفصل، سأستعرض بعض ما قاله

---

(3) متى 28: 19-20.

(4) يشرح كروميت (Crummett 2015) هذا الموضوع أثناء تطوير استجابة "المسؤولية" لمشكلة الاحتجاب الإلهي.

(5) قد يعتقد المرء أن الوسائل الشائعة لاكتساب رؤى دينية لن تكون مؤسفة حتى عندما تكون الرؤى الدينية الناتجة خاطئة - ربما إذا كانت تلك الرؤى الدينية، مع ذلك، مسوَّغة/عقلانية أو إذا كانت تشكّل فهمًا (غير وقائعي). في هذا النص، أتمسّك ببساطة بالادعاء الأضعف المتمثل في أنّ الاعتقادات الدينية الصحيحة أو المعروفة ليست معيبة بسبب الاكتساب الاجتماعي.

الإبستمولوجيون المعاصرون عن الثقة والشهادة - ماذا يعني الوثوق أو الاعتقاد بناءً على الشهادة ومتى يكون ذلك مناسبًا أو ذا قيمة. وسأركّز على آثار ذلك على الإبستمولوجيا الدينية.

في القسم الأخير من هذا الفصل، أنتقل بإيجاز إلى سؤال جديد يربط الأدب المعاصر حول الثقة بفلسفة الدين. سأقترح أنّ أولئك الذين يثقون بالرب هم بالضرورة على استعداد للشعور بالخيانة من الرب - الشعور بالغضب وخيبة الأمل وما إلى ذلك - في بعض المواقف (التي ربما تكون غير محتملة) التي يبدو فيها أنّ الإله قد شهد زورًا. ترتبط هذه الأطروحة بالأدبيات الحديثة حول مدى لَباقة الغضب والرثاء في الحياة الدينية.

1.13 الشهادة

لقد تناولتْ الأدبيات الحديثة حول الشهادة مجموعة متنوعة من الأسئلة، ولكن لن يسعفنا ضيق المساحة هنا النظر في معظمها. لن أشغل نفسي بشكل مباشر بالظروف التي بموجبها يمكن للشهادة أن تنقل المعرفة أو تولِّدها[6]. كما أنني لن أنشغل بجوانب معيّنة من السجال بين النزعة الاختزالية واللاختزالية - لن أناقش على وجه الخصوص ما إذا كان لدينا حق مبدئي في تصديق ما يقوله الآخرون[7].

الجانب الوحيد الذي سيشغلني من هذا السجال هو مسألة ما إذا كان التسويغ الشهادي يُختزَل إلى أنواع أخرى من التسويغ، أو ما إذا كان يُعدّ مصدرًا معرفيًا

---

(6) للاطلاع على معالجات حديثة شاملة لهذه الأسئلة، انظر، على سبيل المثال، Lackey (2008) أو Greco (2021).

(7) الفكرة هي إذا أكّدتَ أن ق، يكون لدي سبب مبدئي [*prima facie*] للاعتقاد بأن ق، ما لم تكن هناك مؤشرات على أنك غير جدير بالاعتماد أو غير صادق. للاطلاع على دفاعات مدروسة انظر، على سبيل المثال، Foley (2001) و2012) Zagzebski)؛ وللاطلاع على مناقشات معارضة، انظر Fricker (1994).

فريدًا[8]. لنفترض أنك شهدتَ حادث سيارة. إنّ تسويغك لاعتقاداتك عن حادث السيارة هذا هو إدراكي إلى حد كبير؛ وتسويغك بعد وقت قصير من الحدث هو إدراكي/ ذاكري. لنفترض أنك أخبرتني بعد ذلك عن الحادث. هل يمكنني الحصول على تسويغ شهادي ما خاص وواضح للاعتقاد بالتفاصيل التي تُشارِكها؟ أم أنني ببساطة مسوَّغ في الاعتقاد - بفضل إدراكك/ ذاكرتك، سويةً مع تقييمي الاستقرائي المعقول - بأنك تشهد على نحو موثوق به؟ يسلك الاختزاليون ما يُسمى بالمسار المختزِل؛ ويؤيد اللااختزاليون قصة فريدة من نوعها.

بَشَّرَت أنسكومب بالنزعة اللااختزالية المعاصرة وألهمتها جزئيًا في ورقتها البحثية التي نُشرت في الأصل عام 1979 تحت عنوان "ماذا يعني تصديق شخص ما؟ [what Is It to Believe Someone]". قدّمت فيها حجة قوية مفادها أنّ تصديق شخص ما يختلف عن تصديق ما يقوله، لأنّ "ما قد يحدثه قولُ أحدهم لشيءٍ ما هو أنّ المرء يشكّل حكمه الخاص به بأنّ هذا الشيء صحيح. عند تدريس الفلسفة، لا نأمل أن يصدّقنا تلاميذنا، وإنما أن يتوصّلوا إلى رؤية أنّ ما نقوله صحيح - إذا كان كذلك" (2008: 4). زيادة على ذلك، إنّ تصديق شخص ما يختلف حتى عن تصديق ما يقوله بناءً على قوة قوله له.

> لنفترض أنني كنت مقتنعة بأنّ ب يرغب في خداعي وسيقول عكس ما صدَّقه، ولكن بناءً على هذا الحال الراهن سيكون ب مصدِّقًا بما يعاكس الحقيقة. عندئذ، وبحسبان بسيط، أنا أصدِّق ما يقوله ب بناءً على قوة قوله لذلك - ولكن بالمعنى الهزلي وحده يمكن أن يقال إنني أصدّقه هو. (Anscombe 2008: 4)

بالنسبة إلى أنسكومب، هناك شكل من الاعتقاد الشهادي - تصديق شخص ما - لا يكون محسوبًا للغاية وإنما شخصي في الأساس. إذ تقترح على وجه الخصوص أنّ

(8) أو وسيلة معرفية فريدة للنقل. انظر Greco (2021) الذي يدافع عن هذا التفريق.

"تصديق شخص ما (في حالة معيَّنة) يعني الوثوق به للحصول على الحقيقة - في تلك الحالة المعيَّنة" (Anscombe 2008: 9، التأكيد ليس في الأصل).

وهكذا تربط أنسكومب النزعة اللااختزالية تجاه الشهادة بظاهرة الثقة، وهي ما سأنتقل إليه مباشرة في القسم التالي. تضم أحدث قائمة من اللااختزاليين، على سبيل المثال، ماكمايلر (McMyler 2011) وموران (Moran 2005)، اللذين طوّرا رؤى ذات صلة يدعو فيها المتكلِّم أثناء التبادل الشهادي المستمعَ إلى إسناد تسويغ اعتقاده إلى المتكلِّم. إذا سُئل المستمع عن سبب اعتقاده بـ ق، فقد يقول على نحو مناسب إنّ المتكلِّم أخبره بـ ق - وينبغي إحالة أي سؤال عليه. يطلق ماكمايلر على هذا تسويغ "شخصاني مخاطَب"؛ ووفق اصطلاح موران، يعطي الشاهد بحد ذاته تطمينًا بأنّ ق ويدعو المستمع إلى الثقة به في أنّ ق.

لاحظ أنّ النزعة اللااختزالية قد تجعل الاعتقاد الديني المسوَّغ أسهل حصولاً. لا يعني هذا أنّ العلاقات الشخصية التي يعطي فيها بعضنا لبعض تطمينات أو نأخذ كلام بعضنا بعضًا على محمل الجد هي علاقات سهلة! وإنما يفترض اللااختزاليون هذه التبادلات الشخصية بوصفها مصدرًا أساسيًا إضافيًا للتسويغ، إلى جانب المصادر المتفق عليها مثل الإدراك والنظر. وهذا يشير إلى أنّ الثقة السليمة بشخص ما، أو مؤسسة ما، أو في الواقع الرب، من الممكن - من حيث المبدأ على أية حال - أن تؤسس اعتقادًا سليمًا (مسوَّغًا، قابلاً للاتصاف بالمعرفة) على أساس الشهادة الدينية. يسَع اللااختزالي أن يعتقد أنني عندما أثق بالإرشاد الديني الذي تقدّمه والدتي، فإنّ تسويغي للاعتقادات التي أتمسّك بها نتيجة لذلك لا يحتاج إلى اختزاله إلى الدليل غير الشهادي الذي أملكه عن جدارتها بالثقة في المسائل الدينية. في الواقع، قد لا يكون لدي دليل قوي على اعتماديتها في المسائل الدينية. ولكن ـ على الأقل، بافتراض أنني لا أملك أدلة دامغة ضد اعتماديتها ـ فإنّ ثقتي الأساسية بها قد تمنحني بعض الأسباب لتصديق ما تقوله لي.

من ناحية أخرى، سيصرّ الاختزالي على أنّ الإيمان بالشهادة الدينية لا يمكن تسويغه إلا بقدر ما يسمح به خليطٌ ما من الإدراك والنظر، على سبيل المثال. يواجه

الاختزاليون عمومًا صعوبة في تفسير كيف يمكن أن نكون مسوَّغين في نطاقنا الواسع من الاعتقادات المعتمدة على الشهادة. (هل لدى الأطفال الصغار سجل حافل بالأدلة الكافية يمكّنهم من الثقة بوالديهم فيما يخصّ معاني الكلمات، على سبيل المثال؟[9] ولكن حتى لو افترضنا أنّ الاختزالي يستطيع بطريقة ما تفسير تسويغ كثير من اعتقاداتنا العادية المتنوعة،[10] فإننا قد نقلق من أنّ الاعتقادات الدينية على وجه الخصوص ستبدو صعبة التفسير وفق الصورة الاختزالية.

فكّر فيما قد يتطلبه الأمر للوصول إلى اعتقادات دينية مسوَّغة معيّنة إذا كان لا بد من استعمال الدليل الشهادي على غرار الإدراك والاستدلال. في حين أنّ بعضنا لديه تجارب دينية فردية قوية يمكن أن تثري رؤانا، فإنّ بعضنا الآخر لا يواجه إلا أخبارًا متضاربة تمتد لقرون وتخضع لمجموعة مرهقة من التأويلات والتأثيرات التاريخية - التي يستدعي البَتّ فيها خبرةً في الفلسفة وكذلك في الدراسات الكتابية وتاريخ الشرق الأدنى القديم وعلم النفس البشري والعلوم السياسية والأدب وما إلى ذلك. إذا كان ما نحصل عليه من الكتب المقدّسة وتقاليد الكنيسة والسلطات الدينية في مجتمعاتنا هو مجرّد تسويغ أو دليل إضافي من النوع القياسي غير الشهادي، فيبدو أننا عمومًا لسنا في وضع جيْد لتأويل ذلك الدليل وليس لدينا ما يسوِّغ الرؤى الإيجابية الراسخة.

بغض النظر عن موقف المرء من النزعتين الاختزالية واللااختزالية، فقد يكون مهتمًا بالمباحثات المعاصرة حول الثقة. فقد يهتم اللااختزاليون على نحو خاص بالثقة بوصفها "المكوِّن الخاص" في التسويغ الشهادي المميز. لكن حتى الاختزاليين، وإن كانوا يعتقدون أنّ أي قيمة معرفية للثقة تُختزل في النهاية إلى

---

(9) يُعد هذا نقدًا قياسياً إلى حد ما للنزعة الاختزالية في الأدبيات؛ انظر Coady (1992) و Greco (2021).

(10) يقترح غولدمان (Goldman 2001: 87-8) مبدئيًا أن الأطفال قد يكتسبون في الواقع سجلا جيدًا حافلاً بالأدلة للوثوق بالمتكلمين من خلال رؤية الناس يتحدثون عن أشياء يراها هؤلاء الأطفال أيضًا (ويرون المتكلم وهو ينظر إليها).

مصادر أخرى للتسويغ، فقد يهتمون بالقيمة العملية للثقة والظروف التي قد تكون الثقة فيها مناسبة.

2.13 الثقة

في هذا القسم، سأقوم بمراجعة الأدبيات المعاصرة - المنفصلة على نحو لافت إلى حد ما - حول الثقة. أشعلَ كتاب آنيت باير بعنوان "الثقة وعدم الثقة" (1986) هذه المباحثات، ومما كان مؤثرًا على نحو خاص هو تمييزها بين الثقة ومجرّد "الاعتماد reliance". سأتناول (في القسم 1.2.13) هذا التمييز والعلاقة بين الثقة وبعض المواقف التفاعلية (بالمعنى الستروسوني). في القسم 2,2,13 أتحوّل إلى أسئلة القيمة، متسائلاً عمّا يُعدّ ذا قيمة في الثقة (القوية) في مقابل مجرّد الاعتماد، وفي القسم 3,2,13 أبدأ في النظر في ثمرات ذلك على الإبستمولوجيا الدينية على وجه الخصوص.

1.2.13 الثقة والمواقف التفاعلية

إنّ الثقة كما تلحظ باير (1986) تتضمن شيئًا أكثر من مجرّد بناء المرء على فعل أحدهم لشيء ما وفقًا لخططه أو افتراضاته. يمكن للفنان المحتال الذي يراقبك بعناية أن يتوصّل إلى فعل ذلك - يمكن أن يعتمد على سلوكك المتوقع. أو، من باب استعارة مثال ألطف لنغوين (تحت الطبع)، إذا كنت تمرّ عادة أمام باب مكتبي عند الظهيرة في طريقك إلى الفصل، فقد أبدأ في الاعتماد عليك لتحديد وقت استراحة الغداء. لكنني بالتأكيد لن أثق بك في مرورك عند الظهيرة، ليس بأي شكل من الأشكال القوية. ينطوي الطابع المميز للثقة، بحسب ما يميل الفلاسفة المعاصرون إلى الاتفاق عليه، على موقف المشاركة، بالمعنى الذي ذهب إليه ستراوسون[11]. نحن لا نعتبر الأشخاص الموثوق بهم مجرّد أشياء يمكن التنبؤ

(11) Strawson (1974: 9).

بها؛ إنهم ليسوا مثل ساعات السيارات أو المحارير في نظرنا[12]. نحن نعتبرهم فاعلين مسؤولين تكون مواقفهم تجاهنا - كما تظهر في أفعالهم وكلماتهم - هي الحالة الصحيحة من ردود الفعل مثل الامتنان والاستياء[13]. ويظهر هذا بشكل أكثر وضوحًا في الفرق بين ردود أفعالنا عندما لا يتصرّف الشخص على نحو ما نثق به مقابل مجرّد اعتمادنا عليه في القيام بذلك؛ أي إنّ الثقة عُرضة للخيانة.

إذا كان الفنان المحتال يعتمد على ذهابك إلى المكتب هذا الصباح، لكنك قررت العمل من المنزل، فقد يشعر الفنان المحتال بالدهشة أو خيبة الأمل أو الإحباط، وما إلى ذلك. ولكن لن يكون من المعقول أن يشعر بأنه تعرّض للخيانة منك أو يستاء منك. وكما يقول هولتون (1994: 67):

> عندما تثق بشخص ما للقيام بشيء ما، فأنت تعتمد عليه للقيام بذلك، وتنظر إلى هذا الاعتماد بطريقة معيَّنة: لديك استعداد للشعور بالخيانة إذا خيّب أملك، والامتنان إذا أدّى الأمر. باختصار، أنت تتخذ موقف الثقة تجاه الشخص الذي تعتمد عليه. وهذا الموقف هو الذي يخلق الفرق بين الاعتماد والثقة. عندما تتعطل السيارة قد نغضب، لكن عندما يخذلنا صديق ما نشعر بالخيانة.

هناك طرق مختلفة لتشخيص السبب الكامن وراء هذا الفرق في مواقفنا التفاعلية عندما لا يتصرّف الناس على نحو ما نثق بهم أو نعتمد عليهم. تقترح باير من جهتها أننا عندما نثق بـ أ لكي يفعل فاي، فإننا لا نعتمد على قيام أ بـ فاي فحسب ولكن أيضًا على وجود حسن نية من جانب أ تجاهنا[14]. نشعر بالخيانة عندما يكشف عن

---

(12) راجع (Hieronymi (2008: 222. أستبعد هنا الإمكانية التي سلّط نغوين (تحت الطبع) الضوء عليها، إمكانية الوثوق بالأشياء بقوة.

(13) يمكن أن ينازع نغوين (تحت الطبع) هذا الأمر بوصفه حقيقة عن كل موضوعات الثقة ولكنه يسمح بأشكال بين شخصية مميزة.

(14) يتوافق هذا مع تشخيص ستراوسن للمواقف التفاعلية (راجع 10 :1974)

غياب حسن النية عنده. تسلّط مقترحات أخرى حديثة الضوء على الحساسية المفترضة التي تنطوي عليها الثقة. ربما: عندما نثق بـ أ لكي يقوم بـ فاي، فإننا نعتقد أنّ ثقتنا سَتُحفِّز أ جزئيًا على القيام بـ فاي[15]. نشعر بالخيانة عندما يبدو أنه لم يَعتبر ثقتنا سببًا "للمضي قدمًا". وبدلاً من ذلك، تقترح هاولي (2014) أننا عندما نثق، نعتبر الشخص الموثوق به قد تعهّد بالتزامٍ ما. ونشعر بالخيانة إذا تراجع عن هذا الالتزام تجاهنا[16].

بغض النظر عن سببه الدقيق، فإنّ الاستعداد للشعور بالخيانة في حالة خذلان ثقتك (على ما يبدو) متفَق عليه عمومًا أنه سمة أساسية للثقة[17]. عندما نثق بـ أ لأجل القيام بـ فاي، فإننا نميل إلى الشعور بالخيانة إذا استنتجنا أنّ أ لم يقم في الواقع بفاي[18].

---

(15) راجع Faulkner (2007) and Jones (2012).

(16) يشير نغوين (تحت الطبع) إلى أننا يمكن أن نثق ــ ونشعر بالخيانة ــ ليس بالأشخاص فحسب، بل أيضًا بالأشياء وحتى بأجزاء الجسم (فكّر في حبال التسلق ومحركات السيارات ومفاصل الركبة والهواتف الذكية). يقترح أن الثقة هي "موقف لا جدال فيه" نحاول من خلاله إدراج الأشخاص والأشياء الأخرى في أدائنا أو فاعليتنا؛ نشعر بالخيانة عندما تخذلنا تلك الأشياء التي نميل إلى عدم التشكيك فيها، والتي نبني عليها كل فاعليتنا. ومع ذلك، يعتقد نغوين أنه قد تكون هناك أشكال بين-شخصية مختلفة من الثقة أيضًا. هذه هي ما تشغلني بشكل أساسي هنا.

(17) على الرغم من هذا الإجماع الفلسفي، يسع المرء، بطبيعة الحال، الاعتراض هنا. ربما يكون الاستعداد للشعور بالخيانة بدلًا من مجرد اعتبار نفسه قد تعرض للخيانة أمرًا ممكنًا من الناحية النفسية. من المؤكد أن الميل للشعور بالخيانة يمكن حجبه أو ربما تشكيله من خلال ظروف الفرد ومراوغاته الشخصية. ربما يكون التفسير الأفضل للثقة هو أن الثقة كافية للميل نحو مجموعة ما من المواقف التفاعلية، حيث يكون "الشعور بالخيانة" نموذجيًا ولكنه ليس ضروريًا قطعًا. أشكر مايكل ري على مناقشته هذه النقطة معي.

(18) من الشائع الحديث ببساطة شديدة عن الميل إلى الشعور بالخيانة عندما لا يقوم أ بـ فاي، وأنا أعتبر أن مثل هذا الحديث غير ضار عمومًا. لكن على سبيل المثال، لا يميل الزوج الواثق إلى الشعور بالخيانة في اللحظة التي يخونه فيها شريكُه. سيكون على استعداد للشعور بالخيانة إذا اعتقد أن زوجه يخونه/ قد خانه. أشكر جوستوس هيبشمان على مناقشة هذه النقطة معي.

ماذا عن حالة الشهادة الخاصة عندما نثق بـ أ في أنّ ق؟ يضغط علينا الاتساق لنقول إنه في هذه الحالة، أيضًا، سنكون مستعدين للشعور بالخيانة إذا تبيّن أن ق كاذبة أو إذا تبيّن أنّ اعتقاد أ غير مسوَّغ. يتوافق هذا مع بعض الأفكار اللااختزالية المتمثلة في إسناد تسويغ المرء إلى المتكلِّم أو الاعتداد بتطميناته. ربما عندما نثق بـ أ في أنّ ق، فإننا نثق بـ أ في أنه "يحتفظ" أو يمتلك تسويغًا لاعتقادنا بأنّ ق. وإذا اكتشفنا أنّ أ لا يعرف أنّ ق (أو أنّ أ ليس لديه ما يسِّوغ الاعتقاد بأنّ ق، أو أنّ ق ليست صحيحة - وهذا بدوره يكون في كثير من الأحيان دليلاً على أنّ أ ليس لديه ما يسوِّغ الاعتقاد بـ ق)، فإننا نشعر بالخيانة[19]. نحن نسمح للأشخاص بأن يخذلونا عندما نثق بهم، سواء لسقي نباتاتنا أو ليكونوا مسؤولين عن تسويغ اعتقاداتنا[20].

تمامًا كما هو الحال في حالات الوثوق الأكثر فعالية مقابل الاعتماد على أ للقيام بشيء ما، قد نقارن الوثوق بـ أ في أنّ ق مع مجرّد الاعتماد على أ للحصول على معلومات بأنّ ق، أو حتى مجرّد الاعتماد على شهادة أ بأنّ ق. افترض أنّ أحد الزملاء يقول إنّ اجتماع أعضاء هيئة التدريس يبدأ في الساعة 3:00، لكنهم لا يعرفون ذلك وفي الواقع يبدأ الاجتماع في الساعة 2:00. النُسخة الأولى: يخبرك هذا الزميل أنّ الاجتماع يبدأ في الساعة 3:00، وربما يدعوك ضمنًا أو

(19) لا أقصد اتخاذ أي موقف بشأن ما يلتزم به المتكلم بالضبط أو يدعو المستمع إلى الثقة به لأجل القيام بأمر ما، في تأكيد أن ق. قد يكون هذا معرفة أو تسويغًا.

(20) بالطبع، في حالات الاعتقادات التافهة نسبيًا، قد نقول إننا نثق بشخص ما دون ميل (شديد) للشعور بالخيانة. افترض أنك تتساءل بفتور عن عاصمة ولاية كنتاكي، فقلت لك إنها ليكسينغتون، وأنت تثق بي. ولكن، في الواقع، عاصمتها هي فرانكفورت. عندما تكتشف ذلك، قد نعتقد أنه بالتأكيد لا داعي للشعور بالخيانة. (أشكر ستيفن أوغدن على تزويدي بحالة مشابهة جدًا). ومع ذلك، فأنا أميل إلى رفض هذا التفكير الطبيعي تسليمًا والحفاظ على وجهة النظر المتفق عليها بشأن الثقة. من المقبول أيضًا فهم هذه الحالة على أنها تتضمن (1) شعور تافه أو ضعيف بالخيانة (أو الإساءة، أو مواقف تفاعلية الأخرى) و/أو (2) عدم وجود ثقة "حقيقية"، في مقابل اعتماد أقل حضورًا في المقام الأول.

صراحة إلى الثقة به، وأنت تثق به مباشرة. ("كلا، لا تحتاج إلى البحث عن الأمر - أنا أعرف أنه سيكون في تمام الساعة الثالثة. يمكنك أن تثق بي.") النسخة الثانية: يخبرك هذا الزميل أنّ الاجتماع يبدأ في الساعة 00 :3 وأنت تصدّق شهادته، لكنك تعتمد عليه فحسب ولا تثق به. فتحسب بشكل استقرائي مدى صدقه المحتمل وتحكم بأنه من المرجّح أنه يتحدث على نحو موثوق به بشأن هذه المسألة. النسخة الثالثة: إنما سمعت عرَضًا زميلك وهو يقول لشخص غريب في الردهة إنّ اجتماع هيئة التدريس يبدأ في الساعة 00 :3.

تتنبأ التفسيرات السائدة للثقة بأنه في النسخة الأولى من الحالة، ستشعر (إلى حد ما، مهما كان ذلك طفيفًا) بالخيانة عند معرفة الوقت الحقيقي لاجتماع هيئة التدريس - على الأقل حتى تسمع عذرًا جيدًا من زميلك! وتتنبأ أيضًا بأنك لن تشعر بالخيانة سواء في النسخة الثانية أو - ربما على نحو خاص - في النسخة الثالثة، حيث لا تكون الثقة حاضرة. يبدو هذا بديهيًا. إنّ الثقة بالشهادة، على غرار حالات الثقة الأكثر عملية، تنطوي على العرضة للخيانة.

2.2.13 قيمة الثقة

قد تبدو قابلية التعرّض هاته أمرًا سيئًا عمومًا. وقد نتساءل ما الذي لا يزال ذا قيمة في الثقة، ومتى ينبغي لنا أن نثق أو يجوز لنا أن نثق.

قد يعتقد المرء أنه لا ينبغي له أن يثق إلا إذا كان عليه أن يعتقد أنّ الطرف المعني جدير بالثقة (بالطريقة ذات الصلة). وفي الواقع، سيقول بعض "المعرفانيين" فيما يخصّ الثقة تتطلب الثقة بـ أ للقيام بفاي الاعتقاد بأنّ أ سيفعل فاي في الواقع[21]. وهذا بدوره يشير إلى أنّ شروط الثقة المناسِبة قد ترث شروط

(21) انظر McMyler and Ogungbure (2018) للاطلاع على مناقشة للسجال بين المعرفانيين واللامعرفانيين. وللاطلاع على دفاع مثير للاهتمام عن النزعة المعرفانية، انظر، على سبيل المثال، Hieronymi (2008).

المناسَبة الخاصة بالاعتقادات ذات الصلة حول الجدارة بالثقة. إذا كان عليّ أن أعتقد أنك جدير بالثقة حتى أثق بك، إذن - يمكن القول - لكي يكون من المناسب لي أن أثق بك، يجب أن يكون من المناسب لي أن أعتقد أنك جدير بالثقة[22].

ولكن حتى وفق الروى المعرفانية، لا يلزم أن تكون الثقة مكافئة للاعتقاد بالجدارة بالثقة؛ مثل هذا الاعتقاد ضروري للثقة ولكنه ليس كافيًا لها وفق هذه الرؤى. لسبب واحد، تتضمن الثقة الحقيقية موقف المشارِك وقابلية التعرّض للخيانة. وهكذا، من المفهوم حتى بالنسبة إلى المعرفانيين أن يتساءلوا: حتى لو كان لدى المرء سبب للاعتقاد بأنّ الطرف المعني جدير بالثقة، لماذا يمضي قدمًا ويثق به؟ ما هو الأمر القيِّم بشأن الثقة في حد ذاتها؟

سأركّز هنا على الثقة بالشهادة حصرًا، بدلاً من الحالات العملية (الثقة بشخص ما لإصلاح سيارتك أو أن يكون مخلصًا لك في علاقته معك وما إلى ذلك)[23]. يمكن أن تبدو الثقة ذات قيمة إما بوصفها أمرًا ضروريًا للازدهار المعرفي أو (أيضًا/بدلاً من ذلك) بوصفها جانبًا اختياريًا على التحقيق ولكنه قيِّم للازدهار المذكور. تنبِّهنا هذه الإشارة إلى الازدهار إلى رؤية محتملة واحدة للثقة، تُعتبر الثقة بموجبها فضيلة فكرية، وإن كان لا يسعنا المجال هنا التطرّق إلى هذا الأمر بشكل أكبر.

دعونا نبدأ بضرورة الثقة. يبدو أنّ بعض الاعتماد الأساسي على بعضنا بعضًا لا مفرَّ منه من الناحية المعرفية، وهو ضروري، على التحقيق، لأي إنجاز معرفي

---

(22) يمكن للمرء أن يدعي أن بعض أشكال الثقة تكون مناسبة بالكامل على الرغم من أنها تنطوي بالضرورة على اعتقادات غير مناسبة حول الجدارة بالثقة. لكنني أعتبر هذا لا يخلو من توتر هنا؛ أشكر تيد وارفيلد على مناقشة ذلك معي.

(23) بشكل عابر، ليس من الواضح بالنسبة لي أنه يمكن أو يجب فصل هذه الحالات على نحو خالص. عندما أثق بشخص ما ليفعل شيئًا عمليًا لي، عادةً ما أعتقد أنه سيفعل ذلك (وأبني كل أنواع التفكير الإضافي على هذا الاعتقاد). وعندما أثق بشهادة شخص ما، فقد يدلل ذلك بشكل مباشر على أفعالي العملية.

مهم. أقول اعتماد "أساسي" لأنني، على غرار كثير من الإبستمولوجيين، متشكك في المشروع الاختزالي، على الأقل في عموميته الكاملة. من المؤكد أنّ التسويغ الذي لدينا لتصديق معلّمينا الأوائل وأولياء أمورنا وأفراد مجتمعنا فيما يخصّ المعلومات حول هويّاتنا ومعاني الكلمات وما إلى ذلك لا يمكن اختزاله إلى الدليل الذي لدينا على أنها قابلة للمعرفة وواضحة. يُعدّ الاعتماد على بعضنا بعضًا مكوّنًا ضروريًا لاكتسابنا أي مجموعة كبيرة ومثيرة للاهتمام وصادقة (نأمل كذلك إلى حد كبير) من الاعتقادات.

إذا كان هذا الاعتماد ضروريًا، فمن المقبول، من جهة علم النفس البشري، أن تكون الثقة ضرورية أيضًا. بشكل عام، إنّ البشر قارئون للأفكار؛ نحن، بشكل عام، نرتبط طبيعيًا مع بعضنا بعضًا كذوات أو فاعلين وليس كموضوعات فحسب؛ نحن نتبنّى موقف المشارِك.

الآن، أن ندّعي أنّ الثقة مكوّن ضروري في الازدهار المعرفي شيء، وأن ندّعي أننا قد نمتلك أسبابًا معرفية للثقة تتجاوز ما هو ضروري هو شيء آخر. قد يظن المرء أنّ الثقة لها قيمة في إطلاق مشاريعنا المعرفية، إذا جاز التعبير، لكنّ هذه الثقة لا تقدّم سوى تبعية أو مخاطر معرفية غير ضرورية فيما بعد ويجب تجنّبها.

على العكس من ذلك، يبدو لي أنه لا يوجد حد لمدى قدرة الثقة على توسيع القدرات المعرفية الفردية للشخص بطرق قيّمة. أنا لا أثق بوالديّ فيما يخصّ اسمي فحسب - بل أثق بالصحيفة المحلية فيما يخصّ التطورات الأخيرة المهمة في مجتمعي؛ أنا أثق بطبيبي للحصول على تشخيصات دقيقة وتوصيات العلوم الطبية الحالية؛ وغالبًا ما أثق بالأفراد عندما يبلغون عن تجاربهم الخاصة. ومن خلال إرادة الوثوق، أكتسب معرفة عن الأحداث التي لم أشهدها وعن الأبحاث العلمية المتقدّمة التي لم أقم بها ولا أفهمها وعن كيف سيبدو الأمر بالنسبة لي فيما لو كنت في محل الآخرين. وهذه عيّنة صغيرة! لا تبدو الثقة ضرورية معرفيًا فحسب، بل إنها مفيدة على نحو رائع معرفيًا.

أخيرًا، يبدو أنّ الثقة بالشهادة - على غرار الثقة بشكل عام - لها أيضًا قيمة

غير معرفية واجتماعية كبيرة. تذكَّر موقف المشارِك الذي نتبنّاه في الثقة والعُرضة الحقيقية للخطر التي نستدعيها عند الاعتماد بشكل خاص على إرادة الآخرين والتزاماتهم ونياتهم كفاعلين. بهذه الوسائل تربطنا الثقة ببعضنا اجتماعيًا. إنّ هذه العُرضة للخطر هي مخاطرة، ولكن في جعلنا عُرضة للخطر، يمكن أن تجعلنا الثقة أيضًا قريبين وحميمين. إنّ الثقة بما يقوله الناس جزء لا يتجزأ من الصداقات الصحية والشراكات الرومانسية والانتماء المجتمعي الأوسع.

بطبيعة الحال، هناك كثير مما يمكن أن يقال عن قيمة الثقة ـــ وما زال هناك كثير مما يمكن قوله عن مخاطرها ومخاطر الثقة غير المناسِبة، وهو موضوع أتجاوزه بحسرة وندم. لكنني أودّ أن أنتقل الآن على نحو أكثر تحديدًا إلى الثقة وقيمتها في السياقات الدينية.

3.2.13 الثقة في السياقات الدينية

لا تتضمن المناقشة الفلسفية المعاصرة للثقة عادةً مناقشة تبعاتها على الدين. في مقال باير الأصيل (1986)، أعربت عن عدم ارتياحها تجاه مدى صوابية الوثوق بالرب واستنكرت استعمال مثل هذه الثقة الدينية كنموذج للثقة الإنسانية المناسِبة أخلاقيًا[24]. ومهما يكن من أمر، في القسم 1,3,13 أستكشف مثالاً للنمذجة في الاتجاه المعاكس: ما الذي يمكن أن تنطوي عليه نظرياتنا عن الثقة البشرية فيما يخصّ الثقة بالرب؟

---

(24) "إن الميل المستمر للإنسان البالغ إلى المجاهرة بالثقة بالخالق-الرب يمكن أيضًا أن يُنظر إليه على أنه بقايا طفولية من هذا الاستعداد الفطري الحاسم لدى الأطفال لإسناد النية الحسنة ابتداءً إلى الأشخاص الأقوياء الذين يعتمدون عليهم. لذا ربما يتعين علينا أن نرحب بالثقة الدينية، أو على الأقل نتسامح معها، إذا كنا نقدر أي شكل من أشكال الثقة. ومع ذلك، فإن الأدبيات اللاهوتية حول الثقة بالله لا تساعدنا إلا بشكل محدود للغاية إذا أردنا أن نفهم الثقة بالأشخاص البشر" (Baier 1986: 242). قد يُذكّر هذا التعليق القارئ بـ"شكوى فرويد وماركس" التي تناولها بلانتينغا في *Warranted Christian Believe* (2000b).

وهنا، سأقدّم ملاحظة إضافية عن هذه المناقشة لها صلة بالإبستمولوجيا الدينية. أنّ كثيرًا مما يستحق أن نطلق عليه "الثقة الدينية" هو في الواقع ثقة ببشر آخرين أو بمؤسسات بشرية وليس على التحقيق ثقة بكيانات خارقة للطبيعة أو إلهية[25]. يثق المسيحيون بشهود العيان والتلاميذ في تسجيل أحداث حياة المسيح بأمانة (نسبيًا). نحن نثق بالكنيسة الأولى في تأويلها وتدوينها بأمانة، تحت التوجيه الإلهي، اللاهوت المسيحي الأساسي. نحن نثق بعدد لا يحصى من الكتبة والعلماء الذين قدّموا لنا الكتاب المقدّس كما هو اليوم. نحن نثق بقساوستنا ومرشدينا وأصدقائنا؛ نحن نثق (ببعض) أولئك الذين يدّعون أنهم مرّوا بتجارب صوفية أو دينية. كل هذا يصف الثقة التي يمكن القول إنها ضرورية للاعتقاد أو الإيمان.

إذا كان هذا صحيحًا - إذا كانت الحياة الدينية تنطلق من خلال الثقة بإخواننا البشر وتتشكّل جزئيًا بوساطتها - فإنّ نظرياتنا حول متى تكون الثقة مناسبة يبدو أنّ لها تأثيرًا مباشرًا على مدى صوابية الحياة الدينية ونُظم الاعتقاد المختلفة. ويجب أن يثري فهمُنا لقيمة الثقة أيضًا (وربما يستنير بها!) فهمَنا لما هو جيد في تلك الحيوات والاعتقادات. مرة أخرى، وفقًا لكثير من التقاليد، يريد منا الربّ أن نؤمن معًا، في جماعة، على أساس شهادة بعضنا لبعض.

3.13 الوثوق بالرب والميل إلى الشعور بالخيانة

في هذا القسم الأخير أودُّ أن أطرح سؤالًا جديدًا حول الثقة في السياقات الدينية. هل تتضمن الثقة بالرب الميل إلى الشعور بالغضب منه، أو الإحباط منه، أو الاستياء منه، أو خيبة الأمل فيه إذا خابت ثقتنا فيه؟[26]

---

(25) وبطبيعة الحال، حتى البشر والمؤسسات البشرية قد يستفيدون من الإلهام أو التوجيه الإلهي. ليس من الواضح أن ثمة أي حدود واضحة هنا.

(26) يمكننا أيضًا، بطبيعة الحال، أن نتساءل عما إذا كانت الثقة بزعيم ديني أو مؤسسة دينية تنطوي على ميول مشابهة، لكنني سأضع هذه الأسئلة جانبًا، لأن إمكانية الميول الواثقة مع الشعور بالغضب من الرب قد تبدو أكثر إشكالية وإثارة للدهشة.

ينشأ هذا السؤال من النظر في الإجماع الفلسفي الذي استعرضناه للتو - وهو أنّ الثقة تنطوي على العرضة للخيانة والميل إلى تبنّي مواقف تفاعلية مختلفة إذا خاب أمل المرء فيها. إذا وثقت بك، فسوف أشعر بالخيانة منك إذا اعتقدت أنك خذلتني. قد أستاء منك؛ قد أشعر بالغضب أو الإحباط أو خيبة الأمل تجاهك كفاعل. مثل هذه الادعاءات باتت مألوفة الآن. ولكن يبدو أنها تشير إلى شيء مفاجئ إلى حد ما في حالة الثقة بالرب؛ هل يجب على أولئك الذين يثقون بالرب أن يميلوا أيضًا إلى الشعور بالخيانة وما إلى ذلك؟

إنّ تقصّي هذا السؤال يتطلب طرح المزيد من الأسئلة حول الدور الصحيح للرثاء والغضب في الحياة الدينية. على سبيل المثال، هل من المناسب أساسًا الشعور بالغضب تجاه الربّ أو التعبير عنه؟[27] ثانيًا، أليس من المستحيل أن تتعرّض الثقة الصحيحة بالربّ إلى خيبة أمل - ومن هنا، ألا ينبغي إعادة تأويل الثقة التي تبدو خائبة الأمل على الفور على أنها ثقة في غير محلها وغير مرغوب فيها؟ ومما له صلة بذلك - ما الذي يدعونا حقًا إلى الثقة بالربّ؟

دعونا نركّز على الثقة المعرفية القائمة على الشهادة - حالات الوثوق بالرب في أنّ ق. بالطبع، عادة ما تتوسط مثل هذه الشهادة الكتبُ المقدّسة أو الأنبياء أو الصوفيون أو المؤسسات. وغالبًا ما تكون هذه الشهادة غامضة، أو على الأقل تخضع لتأويلات متعددة. (على سبيل المثال، ماذا يعني أنّ "كل شيء سيكون على ما يرام"؟[28] هل نحن مدعوون إلى الثقة بالرب في أنّ العالم خُلق حرفيًا في ستة أيام، وفقًا لسفر التكوين 1، أم ما هو بالضبط ذلك الأمر الذي نحن مدعوون إلى الإيمان به على أساس هذا الإصحاح؟) لكن مثل هذا الخلط لا يقتصر على الحالة الإلهية. إذ الكلام البشري، أيضًا، لا ينجو من التهذيب من خلال المؤسسات

(27) راجع، على سبيل المثال، Brueggemann (1986b); Rea (2018, 2021); and Timpe (2022).

(28) هذا التواصل أبلغت عنه جوليان النورتشية بعد تجربة روحية مع المسيح.

ويمكن أن يكون غامضًا أو خاضعًا لتأويلات متعددة. ("هل كانت [تلك المرأة] متهكمة؟ لا يسعني معرفة ذلك" هو خير مثال). على الرغم من أنّ شهادة الرب أكثر خلطًا بهذه الطرق مما قد أحبّذه شخصيًا، إلا أنها تبدو حاضرة كمرشّح للثقة. إذا كان الربّ موجودًا، فإنه يقدّم لنا وعودًا ويخبرنا بأشياء.

وعلى ذلك، افترض أنّ المرء يعتبر نفسه مدعوًا إلى الثقة بالربّ في أنّ ق، ويثق بالربّ في أنّ ق. وافترض أنه تلقّى دليلاً دامغًا على نفي ق وتوصّل إلى الاعتقاد بنفي ق. أي الاستجابتين هي التي تتوافق مع الثقة "الحقيقية"؟ سأتعرّض لثلاث إجابات هنا.

قد يعتقد المرء أنّ أولئك الذين يثقون بالربّ حقًا سيشعرون دومًا بالخيانة منه (أو بمواقف تفاعلية أخرى، ربما الغضب أو الإحباط تجاهه) في مثل هذه الحالات. يمكن أن يكون هذا النوع من الإجابات مستوحى بشكل مباشر من التأمل في الثقة البشرية بين-الشخصية والضرورة الظاهرة لعرضة الثقة للخيانة.

ومن ناحية أخرى، فإنّ التأمل في المسألة الدينية يبرز احتمالية معيّنة غالبًا ما يتم التغاضي عنها في المناقشات المتعلقة بالثقة بين-الشخصية. أعني، إنّ فشل الطرف الموثوق به في "الوفاء" قد يعطينا، في بعض المواقف، دليلاً على أنّ ثقتنا لم تكن في محلها أو لم يكن مرغوبًا بها من الأساس. ربما أسأنا تأويل ما كان الرب يحاول أن يخبرنا به أو كنا مخطئين بشأنه؛ ربما لم يشهد الرب قط بأنّ ق من الأساس. ويبدو أنّ الميل العام للواثق إلى الشعور بالخيانة يتطابق مع الميل إلى عدم الشعور بالخيانة، وإنما إلى إلغاء الثقة أو مراجعتها، في الظروف المحددة التي تخيب فيها ثقة الشخص بطريقة توفّر دليلاً على أنّ ثقته لم يكن مرغوبًا بها أو في غير محلها طوال الوقت.

وبالعودة إلى المثال السابق: في الواقع قد أميل بعامة إلى الشعور بالخيانة (أو الغضب، أو خيبة الأمل، وما إلى ذلك) إذا وثقتُ بك في أنّ الاجتماع بدأ في الساعة 3:00 وتوصّلت إلى الاعتقاد بأنه في الواقع بدأ في الساعة 2:00. ومع ذلك، فإنّ مثل هذا الميل العام يتطابق مع الميل الأدق إلى عدم الشعور بالخيانة

إذا توصّلت إلى الاعتقاد بأنّ الاجتماع بدأ في الساعة الثانية وأنني ببساطة أخطأت في فهمك أو لم أسمعك.

وخاصة في الحالة الإلهية، قد تكون هناك مناسبات يتعيّن فيها تأويل فشل الطرف الموثوق به في "الوفاء" - أي في أنه قد تحدّث بصدق أو وعدَ بما سيتحقق في الواقع - على أنه دليل على أنّ ثقة الشخص المحددة لم يكن مرغوبًا بها أو بُنيت على سوء فهم. اكتشاف أن الاجتماع بدأ بالفعل في الساعة الثانية قد يزيد من احتمالية أنني لم أسمعك وكذلك من احتمالية أنك خذلتني.

يقودني هذا إلى النوع الثاني من الإجابة عن سؤال ما الذي تتطلبه الثقة الحقيقية بالربّ. قد يعتقد المرء أنّ كلّ حالات الفشل المفترضة في استحقاق الربّ للثقة يجب أن يفسّرها الواثق "الحقيقي" على هذا النحو دون أي شعور بالخيانة. في النهاية، إذا بدا أنّ الرب دعاك إلى الثقة به في أنّ ق، وبات من الواضح نفي ق، فهناك استنتاجان محتملان يمكن استخلاصهما. إما أنك أسأت فهم الدعوة، أو أنّ الإله -الرب - كذب أو أخطأ أو خذلك[29]. قد يعتقد المرء أنّ الاحتمال الأول هو الراجح دومًا؛ وفي الواقع، قد يعتقد على وجه التحديد أنّ الاستنتاج الواثق أو المطمئن الذي يجب استخلاصه هو الأول وليس الثاني. كما أفهم هذا الموقف، إنه يستلزم أنّ مشاعر الخيانة وما إلى ذلك ليست مناسبة أبدًا متى تبيّن للمرء نفي ق على الرغم من ثقته بالربّ في أنّ ق.

قد يبدو هذا النوع الثاني من الإجابة أكثر جاذبية، ولكن في النهاية، أعتقد أنه لا يخلو من إشكال أيضًا. لاحِظ أنه لا يزال هناك احتمال ثالث - أنّ أولئك الذين يثقون بالربّ سيفترضون غالبًا أنهم أساؤوا فهم أي دعوة للثقة تبيَّن أنها مخيبة للآمال، على الرغم من أنهم سيظلون مائلين إلى الشعور بالخيانة في نطاق ضيِّق إلى حد ما من الظروف.

قد تبدو مثل هذه الإجابة غير قائمة على مبادئ، ولكنني في الحقيقة أعتقد

(29) أشكر شلومو زوكير على هذا التأطير.

أنها ليست كذلك. يبدو أنّ بعض التردد في استنتاج أنّ الثقة المدعو إليها قد خابت هو سمة عامة أخرى من سمات الثقة، على الأقل عندما يتعلق الأمر بالعلاقات الشخصية الوثيقة[30]. قد يكون الشخص الذي يثق حقًا - سواء بـ الربّ أو الصديق/ الشريك/ الوالد - مترددًا بشكل عام في قبول أنّ الطرف الموثوق به قاده إلى الضلال، ويتطلع بدلاً من ذلك إلى احتمال أنّ الشهادة قد أُسيء فهمها. من الواضح أنّ مثل هذه الميول إلى الاشتباه في سوء الفهم تتوافق مع الميل إلى الشعور بالخيانة إذا استنتجَ (على مضض) أنّ (الطرف الموثوق به قال أنّ ق) و (نفي ق). ويمكن تفسير التردد الخاص في استنتاج ذلك في الحالة الإلهية من خلال الإيمان بالطابع المعصوم للرب وطبيعة الشهادة الإلهية التي يعتريها الخلط وسوء الفهم بسهولة.

يبدو الجواب الثالث هذا أفضل من الرؤية القائلة إنّ الواثقين الحقيقيين لن يشعروا بالخيانة من الربّ أبدًا وذلك لسببين. (1) إنّ الرؤية القائلة إنّ الواثقين الحقيقيين لا يمكن أن يشعروا أبدًا بالخيانة من الربّ تتطلب انفصالًا عميقًا بين الثقة بالربّ (غير المعرَّضة للخيانة، وفق هذه الرؤية) والثقة بالبشر (المعرّضة للخيانة بالضرورة)، وزيادة على ذلك، (2) يبدو أنّ هناك قيودًا على مرونة الثقة الحقيقية القوية.

تعليق بسيط على (1). قد يجد أولئك الذين لديهم قناعات لاهوتية معيّنة أنّ التباينات العميقة بين الثقة بالربّ والثقة بالبشر الآخرين أسهل في القبول مقارنة بغيرهم. لكن بالنسبة إلى أولئك الذين يؤكدون على الطبيعة الشخصية للرب، ومن هنا، على الطبيعة بين-الشخصية لعلاقتنا مع الرب، يبدو أنّ الاعتراف بوجود فارق صارخ بين الشكلين الإلهي والبشري للثقة بين-الشخصية مكلفٌ[31].

---

(30) ربما يكون الميل إلى تقييم الأدلة ذات الصلة بثقة المرء المخيبة يحمل أوجه تشابه مع ميولنا الدليلية تجاه الأمور التي تنعكس على أصدقائنا. راجع، على سبيل المثال، ستراود (2006). أشكر جوستين بريتن على مناقشة هذه النقطة معي.

(31) أشكر Alli Thornton على مناقشة هذه النقطة معي.

فيما يتعلق بـ (2)، قد يساعدنا المثال البشري في توضيح هذه النقطة. افترض أنني اتفقت معك صراحةً على أن تأتي إلى مكتبي يوميًا خلال الأسبوع لتذكيري بتناول الغداء. (ربما أنسى ذلك كثيرًا، ما يجعلني عصبيًا ومشوشًا أثناء الدروس المسائية.) افترض أنك في يوم من الأيام، دون أي تفسير، لم تأتِ. وفي الواقع، أنت لم تأتِ في اليوم التالي أو الذي يليه كذلك. وافترض أنني لست منزعجًا؛ أنا لا أشعر بالخيانة. وإنما أستنتج بكل بساطة وعدم انفعال أنه لا بد وأنني قد أسأت فهم الاتفاق.

في هذه الحالة، من الواضح أنك دعوتني إلى الثقة بك. وسيتعيّن عليّ أن أشك بشكل جذري في ذاكرتي أو مهاراتي الاجتماعية والإدراكية لكي أشك في اتفاقنا. والأهم من ذلك أنّ سرعتي في الشك فيها دون المرور بأي اختبار للخيانة يبدو أنها تشير إلى عدم وجود ثقة حقيقية في المقام الأول. لو كنت أعوّل حقًا على مجيئك إلى مكتبي، لن أكون غير منزعج للغاية من إخفاقك في المجيء.

وبالعودة إلى الحالة الدينية، هناك بعض الأشياء التي يدعونا الربّ بوضوح إلى الثقة به من أجلها، وفقًا للتقاليد الدينية المختلفة. (على الأقل، ربما، الوعد المذكور آنفًا، الغامض على التسليم، بأنّ "كل شيء سيكون على ما يرام")[32]. في حين أنه من الممكن بلا شك أن نرتكب أخطاءً بشأن الطبيعة الدقيقة لتلك الدعوات، وفي حين أنه ربما يتعيّن علينا أحيانًا استنتاج مثل هذا الخطأ من الثقة المخيبة للآمال، يبدو لي أنّ هناك حدودًا لمدى استعداد الواثقين الحقيقيين للتوصّل إلى مثل هذه الاستنتاجات - على الأقل دون اختبار الخيانة أيضًا.

الآن سيكون بعضهم غير مرتاح للغاية لهذا الأمر. كيف يكون من الصواب أن يكون لديك حتى ميول معارضة للواقع (أو غير محتملة)[33] للغضب من الربّ أو

(32) أشكر جون شوينكلر على مناقشة هذه النقطة معي.

(33) قد لا يميل المرء إلى الشعور بالخيانة من الرب إلا في ظروف لا تحدث أبدًا في الواقع (ميول مضادة للواقع)، أو قد لا يميل المرء إلى الشعور بالخيانة من الرب إلا في ظروف لا يمكن أن تقع أبدًا، تلك التي تكون غير ممكنة ميتافيزيقيًا (ميول غير محتملة). ولأنني أؤمن

الشعور بالخيانة منه؟ أليس الربّ يستحق الشكر والثناء على الدوام؟[34]

ومع عودتنا إلى سؤال هل الشعور بالغضب تجاه الربّ أو التعبير عنه أمر مناسب ألبتة، فأنا أميل إلى الاعتقاد بأنه كذلك في بعض الأحيان. لسبب واحد، من المؤكد أنّ التودّد المتواصل ليس هو ما صاغه المؤمنون على نحو عالمي في الكتاب المقدّس. يلفت بروغمان (Brueggeman 1986) انتباهنا إلى كثير من مزامير الرثاء، حيث يزجر صاحبُ المزمور الربَّ بطرق متعددة ويتهمه بالظلم والغياب المجحف ويتوسّل إليه أن "يفي بوعده" بطرق مختلفة (عادةً ما تتضمن سحق الأعداء). وفي الآونة الأخيرة، لفتَ ريا (2018: الفصل 8؛ 2021) انتباهنا إلى الكتب المقدَّسة عن أيوب والمراثي كأمثلة للاحتجاج والرثاء "أجازها" الربّ فيما يبدو. لقد جادل كِلا المؤلفين المعاصرين بطرق مختلفة بأنّ الرثاء له وظيفة مهمة في تطوير العلاقات بين الربّ وشعبه؛ زيادة على ذلك، يُقدَّم الربّ بوضوح في الكتاب المقدّس على أنه يتسامح مع مثل هذا الرثاء، إن لم يكن يدعو إليه أو يؤيده. ضع في اعتبارك أيضًا أنّ يسوع نفسه يبدو أنه اختبر شيئًا من قبيل خيانة الربّ له على الصليب. إذ يصرخ، نقلاً عن المزمور 22، "إلهي إلهي لماذا تركتني؟" قبل وفاته مباشرة[35].

ثانيًا، يمكن أن نفصل بين السؤال عن مدى صواب الشعور تجاه الربّ والسؤال عما تتضمنه مشاعرُ (الميول إلى) الثقة. إذا كنا نعتقد حقًا أنه من غير الملائم أبدًا أن نشعر بالغضب تجاه الربّ أو حتى أن نميل على نحو مضاد للواقع

أن كل شيء سيكون على ما يرام في واقع الأمر، أعتقد أنني لن أرى أبداً الحالة الظرفية التي لا يكون فيه كل شيء على ما يرام أبداً ـ وفي الواقع، أنا أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الحالة الظرفية مستحيلة على التحقيق. ولكن لا يزال لدي بعض الميول للشعور والتصرف قد تثيرها هذه الحالة الظرفية.

(34) من الصلاة الافخارستية الثانية من كتاب الصلاة المشتركة: "إنه لمن الإنصاف والصواب بحق أن يكون من واجبنا، وخلاصنا في، أن نشكرك دائمًا وفي كل مكان...".

(35) راجع، على سبيل المثال، مرقص 15: 34. أشكر جاين هيث على هذا المثال.

(أو ربما غير محتمل) إلى مثل هذه المشاعر، فيبدو لي أنّ الشيء الصحيح الذي يجب أن نقوله هو أنه من غير الملائم أبدًا أيضًا أن نثق بالربّ. مرة أخرى، الوثوق حقًا بشهادة الشخص البشري لا تتضمن تقييمه على أنه موثوق به أو قبول ما يقوله فحسب، بل التعويل عليه كفاعل - التعويل على التزاماته لتسويغ ادعاءاته، أو حسن نيته تجاهنا، أو استجابته لثقتنا به. لماذا سيكون الوثوق حقًا بإله شخصي أمرًا مختلفًا، ولماذا لن يتضمن بالضرورة العرضة لمشاعر خيبة الأمل والخيانة والغضب؟[36] بدلاً من ذلك، إذا كنا مستعدين دومًا لأنْ نراجع بكل بساطة توقعاتنا، إذا لم تُستوفَ توقعات وثوقنا بالرب، دون أي شعور بالخذلان أو الخيانة من الرب، فيبدو لي أننا مجرّد نخاف من الرب ونجلّه بدلاً من الثقة به.

ويمكن القول إنّ الخوف والإجلال أكثر ملاءمة من الثقة لهذا السبب. وهذا موقف يجب أن يؤخذ على محمل الجد. ومع ذلك، كما أشرت في المقدّمة وبيّنت مرة أخرى في هذا القسم، يبدو أنّ صوابية أو لباقة الثقة بالحياة الدينية تحظى بدعم توراتي-إنجيلي قوي. يبدو لي أنّ هناك ضغطًا لقول كِلا الأمرين:

إذا كانت المسيحية صحيحة، فيجب على الناس أن يثقوا بالرب (وببعض الشهود البشريين عن الدين)،

و

الوثوق بالرب (وببعض الشهود البشريين عن الدين) يتطلب الاستعداد أو الميل إلى الشعور بالخيانة.

وهكذا، فإنّ العمل المعاصر حول الثقة، إلى جانب أهمية الثقة في التقليد المسيحي، يضغطان علينا لنقول: إذا كانت المسيحية صحيحة، فيجب أن يكون الناس مستعدين/ مائلين للشعور بالخيانة من الربّ أو الغضب منه أو خيبة الأمل فيه (ومن بعض الشهود البشريين عن الدين) - على الأقل في نطاق ضيّق من الظروف.

(36) مرة أخرى، قد تؤثر الالتزامات اللاهوتية الخاصة بالفرد على مقبولية أن الثقة بالرب ستكون مختلفة جذريًا.

وهذا أمر مثير للدهشة إلى حد ما، ويبدو لي أنه يستحق مزيدًا من النقاش.

كان هدفي هنا إلى حد كبير هو إثارة هذا السؤال وربط، في الأقسام السابقة، المناقشات المعاصرة الأكثر عمومية حول الثقة والشهادة بقضايا تخصّ الإبستمولوجيا الدينية. إذا أردنا أن نكون لااختزاليين فيما يخصّ الشهادة ومؤيدين للثقة القوية بوصفها مصدرًا أساسيًا لتسويغ الاعتقاد، فقد يلزمنا أيضًا قبول صوابية بعض الميول للشعور بالغضب من الربّ[37]*.

(37) جزيل الشكر للمشاركين في مجموعة المناقشة لمركز فلسفة الدين في نوتردام، أكتوبر 2021، وكذلك جوناثان فوكوا وجون غريكو على التعليقات التي ساعدت على تحسين هذا الفصل بشكل كبير.

(*) المترجم: للاطلاع على المزيد فيما يخص الثقة الدينية، أرجو من القارئ أن يطلع على آخر فصل من كتاب فلسفة الثقة "الثقة أساسية: لوغستروب وأسبقية الثقة" الصادر بترجمتي عن دار ابن النديم ويطلّع كذلك على الملحق الذي أضفته له بعنوان "الإيمان عند إبراهيم: الإيمان بوصفه ثقة واعتقاداً وامتثالاً " لما فيهما من فائدة كبيرة.

الفصل الرابع عشر

الخلاف الديني

كاثرين دورماندي

مقدّمة

توفّر نُظم الاعتقاد الديني التوجيه وتحتوي على معلومات حول ما يَعتقد أتباعها أنه صحيح ومهم. لكنها تأتي في أشكال شديدة التنوّع، وكثير منها لا يتوافق منطقيًا مع غيرها. ولا يمكن أن تكون جميعها صائبة تمامًا في آن واحد. حتى داخل الديانات هناك خلاف كبير، والاعتقادات الإلحادية تقول إنّ القلة القليلة من الاعتقادات الدينية تكون صائبة، هذا إن وجدت. يمكن أن نسمّي هذا الوضع خلافًا دينيًا.

يَعتبر كثير من الفلاسفة أنّ الخلاف الديني يمثّل مشكلة. لأنّ امتلاك المرء للاعتقادات يعني عادةً حمل الواقع على نحو ما يصفه. ولكن كيف تعرف أنّ نظام اعتقاداتـــك صائب، بدلاً من نُظم الاعتقاد الكثيرة الأخرى؟ ويَعتبر فلاسفة آخرون أنّ الخلاف الديني يمثّل فرصة، لأنّ التفاعل بشكل مدروس مع الاعتقادات البديلة قد يساعد في تحسين اعتقاداتك. سأناقش كلتا الفكرتين على التوالي: فكرة التهديد (القسم 1.14) وفكرة الفرصة (القسم 2.14).

إليك بعض التوضيحات. تتمتع الاعتقادات حول المسائل الدينية، كما هو موضّح هنا، بواحدة على الأقل من السمات التالية. إنها تتعلق بالأنطولوجيا، إما بتأكيد شيء ما عن واقع متعالٍ (مثل الرب) أو إنكاره. أو أنها تتعلق بأمور عملية،

وتحديدًا عواقب الاعتقادات الأنطولوجية على حياتنا، على سبيل المثال ما (لا) نأكله، أو ما إذا كان بعض الأشخاص قد يصبحون زعماء دينيين.

على الرغم من أنّ ما يلي يتعلق بالخلاف الديني، فأنّ كثيرًا من الأفكار تنطبق على نحو مساوٍ على الخلاف حول نُظم الاعتقاد المعقَّدة الأخرى، مثل النُظم الأخلاقية أو السياسية. لكن حيث كانت هناك حجة فريدة من نوعها عن الخلاف الديني كان لا بدَّ من توضيحها.

1.14 الخلاف الديني بوصفه تهديدًا معرفيًا

يبدو أنّ كثيرًا من الأشخاص ممّن لديهم اعتقادات غير متوافقة على نحو متبادل حول المسائل الدينية هم أذكياء للغاية ويستحقون الإعجاب على المستوى الشخصي. ومع ذلك، فإنّ معظم نُظم اعتقادهم (هناك كثير منها) لا بد أن تكون غير صائبة. كيف ذلك؟ وهل يمكنك التأكد من أنّ نظام اعتقادك ليس من بين تلك النُظم الخاطئة؟ هذه هي المشكلة المعرفية للخلاف الديني.

يمكن صياغتها في هذه الحجة التالية.

حجة الخلاف الديني:

1. هناك كثير من الأشخاص لا تتوافق اعتقاداتهم حول المسائل الدينية مع اعتقاداتي، ومع ذلك فإنّ مؤهلاتهم المعرفية تكافئ مؤهلاتي (دليل خ د).
2. دليل خ د، على خلفية أدلتي الكاملة الأخرى، يعارِض اعتقاداتي حول المسائل الدينية.
3. إذا كانت المقدّمتان الأولى والثانية صحيحتين، فيجب عليّ (من الناحية المعرفية) إضعاف اعتقاداتي حول المسائل الدينية أو حتى التخلّي عنها.
4. لذلك، يجب عليّ (من الناحية المعرفية) إضعاف اعتقاداتي حول المسائل الدينية أو حتى التخلّي عنها.

تأمل في المقدِّمة الأولى: المؤهلات المعرفية للشخص هي العوامل ذات الصلة بتكوين اعتقادات أو معرفة صحيحة، وخاصة الأدلة والأهلية المعرفية. يمكن أن تكون المؤهلات المعرفية لشخصين متساوية دون أن تكون متطابقة: قد يكون لدى كل شخص أدلة ممتازة ولكنها مختلفة، على سبيل المثال، الخبرة الدينية مقابل الحجاج الفلسفي. وقد يكون كل شخص أهلاً على نحو مساوٍ ولكن بشكل مختلف، على سبيل المثال في الإدراك الانفعالي مقابل الحجاج المنطقي. إنّ المسائل الدينية متعددة الأوجه، وتولِّد أدلة شديدة التفاوت (التراث والتجارب والحجج وما إلى ذلك)، ويمكن للمرء أن يشكّل اعتقادات عنها من خلال أدلة أو أهليات مختلفة. إذا كانت المؤهلات المعرفية لشخص ما مساوية لمؤهلاتك، فحتى لو كانت مختلفة، فإنّ فُرَصه في الحصول على الحقيقة والمعرفة فيما يخصّ المسائل الدينية، دون مزيد من المعلومات، تبدو عالية شأنها شأن فرصتك.

يؤيد بعض المؤلفين فهمًا أضيق للتكافؤ المعرفي، أو النظير المعرفي، يمتلك الشخصان بموجبه الأدلة والأهليات نفسها بالضبط (Feldman & Warfield 2010: 2). وهذا يعني أنه في المنطقة الشديدة التعقيد من الدين، لا يوجد عمليًا أي أقران معرفيين (King 2012). إنّ تعريف التكافؤ المعرفي بهذه الطريقة هو إحدى الإستراتيجيات لرفض المقدِّمة الأولى. لكنه يفشل في أخذ مشكلة الخلاف الديني على محمل الجد (Lackey 2014)، لأنّ أحد الجوانب الرئيسة لهذه المشكلة هو أنك قد تفتقد شيئًا ما، وليكن ذلك دليلًا أو أهلية معيّنة. تتطلّب صياغة مشكلة الخلاف الديني المفهومَ الواسعَ للتكافؤ الموضَّح هنا.

هناك وقائع كثيرة تتحدث عن المقدِّمة الأولى. فالمسائل الدينية معقدة، ولا يمكن لأحد أن يمتلك كل الأدلة ذات الصلة عنها - لأسباب ليس أقلّها أنّ هناك بعض الأدلة لا يمكنك الحصول عليها إلا من خلال ممارسة دين ما (كوتينغهام 2005، الفصل 5). ولا يمكن لشخص واحد أن يطوّر جميع الأهليات ذات الصلة في حياة واحدة. وعلى الأرجح نحن نعرف أشخاصًا لديهم اعتقادات لا تتوافق مع اعتقاداتنا عن الدين ونحترمهم. وحتى لو لم يكن الأمر كذلك، فلدينا أدلة كافية

على وجودهم. سيكون من الغطرسة الفكرية البالغة أن نفترض أنّ أدلتنا وأهليتنا تتفوق على أدلة وأهلية أي شخص آخر.

الآن، تأمل في المقدِّمتين الثانية والثالثة. بأخذهما معًا، فإنهما تشكّلان الرؤية المعروفة باسم التوفيقية القائلة إنّ الخلاف الديني بين الأقران يتطلب من كِلا الطرفين إضعاف اطمئنانهما أو حتى التخلي عن اعتقاداتهما (Christensen 2007؛ Elga 2007؛ Feldman 2007). تتعارض هذه مع رؤية الثبات والرسوخ، التي ترى أنّ الأقران يسعَهم على نحو مشروع الحفاظ على اعتقاداتهم عند مستويات الاطمئنان الأصلية لديهم على الرغم من دليل خ د (Plantinga 2000a; Kelly 2005, Conee 2010; Bergmann 2015, 2017). سنرى كيف تؤثر هذه الرؤى الإبستمولوجية في حالة الخلاف الديني.

وبالتمعّن في المقدِّمة الثانية، التي تدّعي أنّ دليل خ د، على خلفية أدلتك الأخرى، يعارِض اعتقاداتك. أنا أفكِّر في الدليل بالمعنى الواسع، مثل التجارب التمثيلانية للشخص والاعتقادات المسوَّغة (داخليًا) (Conee & Heldman 2004)[1]. تقول المقدِّمة الثانية إنّ دليل خ د يجعل اعتقاداتك أقل احتمالية في أن تكون صحيحة وليس عكس ذلك في ضوء أدلتك الأخرى. لأنّ الدليل لا يقوم وحده، وإنما على خلفية أدلة المرء الأخرى. على سبيل المثال، حتى الدليل التجريبي على أنّ الشمس مشرقة، الذي يدعم اعتقادك بأنّ الشمس مشرقة، يعمل جنبًا إلى جنب مع اعتقادك الضمني بأنّ عينيك سليمتان. ولهذا السبب، فإنّ مدى تعارض دليل خ د مع اعتقاداتك يعتمد جزئيًا على أدلتك الأخرى. تفترض المقدِّمة الثانية أنّ معظم الأشخاص لديهم نوع من الأدلة الأساسية، على سبيل المثال عن تعقيد العالم، يجعل دليل خ د يتعارض مع اعتقاداتهم إلى حد ما على الأقل.

---

(1) أولئك الذين يفسرون الدليل على أنه معرفة أو اعتقادات مسوَّغة خارجيًا يمكن أن يستعيضوا عن "الدليل" بـ "الاعتبارات التي تكون من المنظور الداخلي للمرء تلك التي يتعين على المرء أن يتابعها في تكوين الاعتقاد".

هناك طريقتان يمكن أن يتعارض بهما دليل خ د مع اعتقاداتك حول المسائل الدينية. إحداهما مباشِرة: إنّ مجرّد تعدد نُظم الاعتقاد التي تتعارض مع اعتقاداتك، التي يتبعها أشخاص جديرون بالإعجاب، يجعل من غير المرجح إحصائيًا أن يكون نظام اعتقادك هو الصائب. والثانية غير مباشِرة. فبدلاً من أن تطعن في اعتقاداتك نفسها، إنها تطعن في الطريقة التي شكَّلْتَها بها. قارن بين: إذا كنت تعتقد أنّ 436 + 387 = 816 لأنك أجريت عملية الجمع في ذهنك، وأصرّ أحد الأقران المعرفيين بدلاً من ذلك على أنّ الإجابة هي 823، فلديك سبب لإعادة النظر في حساباتك. وبالمثل، فإنّ الخلاف الديني بينك وبين أقرانك المعرفيين يمنحك سببًا للظن بأنّ أدلتك أو أهليتك قد ضللتك.

تطرح المقدِّمة الثالثة دعوى حول العواقب المعرفية للمقدّمتين الأولى والثانية، على افتراض أنهما صحيحتان: أنه يجب عليك إضعاف اعتقاداتك حول المسائل الدينية، أي أن تتمسّك بها باطمئنان أقل من ذي قبل (Gutting 1982; Quinn 2000; McKim 2001). أو التخلّي عنها تمامًا لصالح تعليق الاعتقاد (Feldman 2007; Schellnberg 2007).

لماذا تؤيد المقدِّمة الثالثة؟ لأنك تعتقد أنّ الأدلة الشاملة للشخص لها تأثير معرفي مشروع على اعتقاداته، ما يتعيّن عليه (معرفياً) الالتزام بها. وفي النهاية، من منظورنا الداخلي، إنّ الدليل هو أكبر أمارة لدينا على الطريقة التي تكون بها الأشياء. وحقيقة أنّ القرين المعرفي يشكّل اعتقادًا لا يتوافق مع اعتقادك تشير إلى حدوث خطأ ما في مكان ما. على الأكثر، أحد الاعتقادين المتعارضين يمكن أن يكون صحيحًا، ولأننا لا نستطيع النظر إلى الموقف بعين-الإله، فإننا لسنا في وضع يسمح لنا باستنتاج أنّ موقفنا هو الصحيح بالتأكيد.

وهكذا، فإنّ حجة الخلاف الديني تهدِّد اعتقاداتك حول المسائل الدينية. وهذا على الأقل صحيح إذا كنت تهتم بالأدلة. وإلا فقد تتبنّى ردًا إيمانيًا [*fideist*] قويًا: قد تتفق مع المقدّمات وتستنتج أنه يجب عليك معرفيًا تعديل اعتقاداتك ولكن تنكر أنّ الواجبات المعرفية هي الأكثر أهمية. على سبيل المثال، قد يفضِّل الملحد

الحفاظ على اعتقاداته الإلحادية القوية على الرغم من دليل خ د بسبب ضغط الأقران. أو قد يفضّل الشخص المتدين الحفاظ على اعتقاداته الدينية القوية لأنه يعتقد أنّ هذا هو ما يتطلبه الإيمان.

ولكن إذا كنت تهتم بالأدلة، فيجب عليك الرد بطريقة أخرى.

1.1.14 إنكار الدليل (إنكار المقدِّمة الأولى)

إحدى استراتيجيات مقاومة هذه الحجة هي إنكار المقدِّمة الأولى - إنكار تحقق دليل خ د.

يُنكر التعدديون الدينيون البند الأول من المقدِّمة الأولى. إذ يعتقدون أنّ نُظم الاعتقاد المتعلقة على الأقل بديانات العالم الرئيسة صائبة في الوقت نفسه على المستوى العام (Hick 1989; Harrison 2006). ولكن حتى لو افترضنا أنّ هذا صحيح، فإنه لا يذيب مشكلة الخلاف الديني. أولاً، هناك نُظم اعتقاد دينية أخرى أقل شيوعًا إلى جانب الديانات الرئيسة. ثانياً، هناك ملحدون معارضون لذلك. ثالثًا، كثير من الناس يختلفون مع التعددية الدينية نفسها. رابعاً، لا يزال هناك خلاف داخل الدين.

الطريق الواعد أكثر هو إنكار البند الثاني في المقدِّمة الأولى، وهو أنّ أولئك الذين يختلفون معك حول المسائل الدينية هم مكافئون معرفيًا لك. تتخذ استراتيجية إنكار-التكافؤ هاته أشكالاً كثيرة. عندما يتعلق الأمر بمسائل الرؤية العالمية الكبيرة، فعادة ما يكون فيها مكوِّن سلبي ومكوِّن إيجابي. يؤكد المكوِّن السلبي على أنّ المحاورين المخالفين محرومون معرفيًا؛ ويقول المكوِّن الإيجابي إنك (أو مجتمعك) متميز معرفيًا. يمكن تقديم هذين المكوِّنين بشكل منفصل، ولكنهما عادةً ما يشكّلان حزمة.

إحدى هذه الحُزَم مخصَّصة للمؤمنين المتدينين. إنها جزء من إبستمولوجيا دينية أعم يمكن أن نطلق عليها إبستمولوجيا المساعدة-الإلهية (;Plantinga 2000b

(Moser 2010; Bergmann 2015). إنها تزعم أنّ العالم يعاني من شكل من النقص ملحوظ من الناحية اللاهوتية، يسمى عادة "الخطيئة"، ويتجلّى في سلوكنا، وكذلك في معرفتنا. لا يستطيع الناس الحصول على المعرفة عن الرب ما لم يساعدنا الرب في التغلّب على آثار الخطيئة. يقول الجزء السلبي من هذه الحزمة إنّ أولئك الذين يخالفونك في الدين إنما يفعلون ذلك لأنّ الرب لم يساعدهم (بَعدُ) على المعرفة، ما يجعلهم محرومين معرفيًا في المسائل الدينية. ويقول الجزء الإيجابي إنّ الرب قد ألهمَ جماعتك المؤمنة المعرفة على نحو خاص، ما جعلك متميزًا معرفيًا في المسائل الدينية.

ثمة حُزمة مماثلة متاحة لغير المتدينين (Rini 2017). تدّعي أنّ جماعتك المعرفية تشترك معك في قيمك. بالطبع، تَعتبر أنت هذه القيم جيدة، لذا، يجب أن تؤثر على اعتقاداتك. من الجهة السلبية، تنصّ هذه الحزمة على أنك قد تعتبر الغرباء عن الجماعة محرومين معرفيًا لأنهم لا يشاركونك قيمك. ومن الجهة الإيجابية، فإنها تتيح لك اعتبار جماعتك متميزة معرفيًا.

كلتا الحزمتين، إذا كانتا صحيحتين، تبطلان المقدِّمة الأولى: لأنهما تقولان إنّ الذين يخالفونك في المسائل الدينية ليسوا مكافئين لك معرفيًا - إنهم أسوأ حالًا، وأنت أفضل حالًا.

لا تمثِّل مقدِّمات البداية لهذه الحُزم مشكلة بطبيعتها. لقد تطوّرت القصة اللاهوتية حول الخطيئة بفارق دقيق. وتُعدّ فكرة أنّ القيم الجماعية يمكن أن تعزّز الأهداف المعرفية مألوفة في العلم، ويمكن تفسير نجاحها المعرفي بقيم مثل النقد-الذاتي واحترام الأدلة (Anderson 1995).

لكنّ استراتيجية إنكار-التكافؤ ككل تنطوي على إشكالية معرفية. إنها تفصل الناس إلى المنتمي-للمجموعة وغير المنتمي-للمجموعة معرفيًا: المتميزون معرفيًا والبقية. إنها "آلية تشويه السمعة" (McKim 2001: 136)، تقلل من شأن الغرباء معرفيًا على نحو قبلي دون تقييم مزايا رؤاهم الخاصة. تُعتبر آليات تشويه السمعة إشكالية. في غالب الأحيان لا يرفض الناس اعتقادات الجماعة بسبب أوجه القصور

المعرفية وحدها، وإنما لأسباب يمكن للجماعة أن تتعلّم منها (Dormandy 2018a; Lougheed 2018). على سبيل المثال، قد يشعر الغرباء بعدم الارتياح مع الطريقة التي يتم بها توصيل العقيدة الصائبة أو مع الطريقة التي يُساء استعمالها فيها لإخفاء المخالفات أو مع العواقب المفترضة التي قد لا تنطوي عليها في الواقع. (تأمل في كيفية إساءة استعمال النصوص الدينية لتسويغ العبودية وتحسين النسل). إنّ الحوار مع المنشقين أو المعارضين قد يفيد الجماعة معرفيًا - في كثير من الديانات، يأتي الانشقاق القيِّم معرفيًا من خلال الانبياء. وهذا لا يُلزم الجماعات بالإصغاء إلى كل المنشقين (فكّر في النازيين الجدد)؛ ولكن لا ينبغي تخفيض رتبتهم بشكل جماعي.

قد يعترض بعضهم بأنّ خفض رتبة الأشخاص من التكافؤ قبليًا لا يلزمك بتجاهل الرؤى التي لديهم بالفعل - يمكنك التعلّم منهم متى سمحت الظروف بذلك. لكنّ الأمور ليست بهذه البساطة. بمجرّد أن يتأسس تقسيم المعروف/ الغريب، فإنه يشجِّع الأعضاء المنتمين إلى المجموعة على إدراك الأعضاء غير المنتمين إليها من خلال عدسة القوالب النمطية المضمرة والمخفِّضة معرفيًا (Fricker 2007). وتكون النتيجة على شقين. الأول، يكون المعرفون أقل استعدادًا للحكم على الغرباء بأنهم يمتلكون رؤى جديرة بالاهتمام ألبتة. الثاني، حتى لو رأى أحد المعروفين أنّ رؤى الغريب تستحق التفاعل معها، فإنه يميل إلى تقييمها على نحو أكثر سلبية مما لو قُدِّمت من لدن أحد الأعضاء المنتمين للمجموعة (Saul 2013). ولأنّ هذه العملية النفسية مضمرة، فسيعتبر نفسه على نحو خاطئ يقيِّم رؤية العضو غير المنتمي للمجموعة بناءً على مزاياها (Saul 2013). من الصعب جدًا اقتلاع هذا الميل دون القضاء على عقلية المنتمي للمجموعة/ غير المنتمي لها التي تخلق القوالب النمطية من البداية. على أنّ استراتيجية إنكار-التكافؤ تفعل العكس - من خلال إقرار التمييز المعرفي بين المنتمي للمجموعة وغير المنتمي لها، فإنها تشجّع على مثل هذه القوالب النمطية.

قد يعترض المرء بأنّ بعض مزاعم الامتياز المعرفي صحيحة. على سبيل المثال، يدّعي العلماء على نحو مشروع التفوّق المعرفي عندما يخالفهم مَنْ هم غير

علماء حول الادعاءات العلمية الراسخة، مثل أنّ الأرض كروية. يقول هذا الاعتراض إنّ ادعاء إنكار-التكافؤ حول المسائل الدينية لا يختلف معرفيًا عن ادعاء أنّ أصحاب الأرض المسطَّحة لا يكافئون العلماء.

ولكن ثمة فرق معرفي مهم بين الجماعات العلمية والجماعات التي يحددها الالتزام الديني أو العلماني. يبني العلم الانشقاقَ أو المعارضة بين العلماء في ممارساته التي تشكّل الاعتقادات، وتتمتع هذه الممارسات بقبول واسع النطاق خارج الجماعة العلمية - يُعتبر أصحاب الأرض المسطَّحة وما شابه ذلك استثناءات نادرة. في المقابل، فإنّ الجماعات التي يحددها الالتزام الديني أو العلماني لا تمتلك عادةً طُرقًا لتشكيل-الاعتقاد حول المسائل الدينية تكون مقبولة على نطاق واسع خارج جماعتها. عندما يعلو ذلك قيامهم بتخفيض مرتبة الغرباء معرفيًا على نحو قبلي، فإنهم إنما يوظِّفون طابع غُرَف الصدى [*echo chambers*]، ويستبعدون الأدلة ووجهات النظر الخارجية على نحو متعمَّد ومنهجي (Nguyen 2018).

تُعدّ غُرف الصدى مشكلة معرفية. إذ إنها، أولاً، تقلل من حساسية أعضائها للتفكير والإدراك الدقيق، لأنّ المقولات المعرفية التي يستعملونها لفهم المعلومات الجديدة تصبح، بسبب الافتقار إلى التحدّي، مفرطة في التبسيط. لكي تُدرك كيفية ذلك، لاحِظ أنّ الطريقة الصحيّة للرد على المعلومات الجديدة الصعبة هي إيجاد توازن بين تعديل المقولات المعرفية للفرد على ضوءها وتأويلها على ضوء مقولاته الخاصة به. غرف الصدى تفعل هذا الأخير فحسب.

وبذلك، ثانيًا، يهدِّد "المعروفون" المعرفيون في غُرفة الصدى، الذين يخفِّضون مرتبة أي شخص يخالفهم، موثوقيتهم المعرفية. إنهم يخاطرون بأن يصبحوا أكثر ثقة-بالنفس مما يستحقون، وقد ينجرون إلى التغاضي عن عيوبهم المعرفية (Medina 2013). وبقدر ما تكون جماعتهم بمثابة غرفة صدى، فإنهم لا يواجهون سوى القليل من المساءلة. وهذا هو الحال حتى لو كانت اعتقاداتهم صائبة بشكل عام. فكِّر في الجماعات المعرفية، التي قد نفترض، من باب الجدال، أنّ

لديها اعتقادات صائبة إلى حد كبير، والتي لا يستطيع أعضاؤها حمل أنفسهم على الاعتقاد (بحق) بأنّ قادتهم ارتكبوا انتهاكات.

بالطبع، لا يعني هذا أنّ الجماعات الدينية أو العلمانية لا تتمتع بأي امتياز معرفي. بل على العكس من ذلك، فإنّ أي جماعة (إن وجدت) تحظى بعون الرب، أو تستعمل القيم الأكثر إفضاءً-للصدق، هي في وضع أفضل من غيرها. لكنني أُجادل بأنّ طريقة الحفاظ على الشكل المعرفي لا تتمثل في خفض مرتبة الغرباء قبليًا من التكافؤ المعرفي. وإنما بالتفاعل معهم على أمل تعلّم شيء ما منهم (القسم 2.14).

باختصار، إنّ الجماعة التي تُطبّق استراتيجية إنكار-التكافؤ تخاطر بإغفال رؤى مهمة للغرباء عن الجماعة وتصبح بمثابة غرفة صدى.

2.1.14 إنكار أن يكون الدليل شيئًا ذا بال (إنكار المقدّمة الثانية أو الثالثة)

حتى لو قبلتَ المقدِّمة الأولى واعترفتَ بوجود دليل خ د، فقد تنكر أن يكون شيئًا ذاك بال. وهذا يجعلك من أصحاب رؤية الثبات والجزم. واعتمادًا على النُسخة التي تتبنّاها، قد تُنكر المقدِّمة الثانية أو الثالثة.

تأمل في المقدّمة الثالثة، وهي الادعاء بأنه، إذا كان هناك دليل خ د وهذا يعارض اعتقاداتك، يجب عليك تعديل اعتقاداتك أو حتى التخلّي عنها. قد يُنكر المرءُ ذلك من خلال الادعاء بأنّ احترام أدلتك ليس هو الشيء الأكثر أهمية، من الناحية المعرفية. ولكن ما هو الشيء الآخر الذي يمكن أن يجعل الاعتقادات جيدة معرفيًا؟ تشير الإجابة المتكررة إلى بعض العوامل الخارجانية، مثل الموثوقية (Goldman 1979)، أو الأهلية (Greco 2010)، أو الأداء السليم (Plantinga 2000b) للطريقة التي شكّلتَ بها اعتقاداتك، أو ما إذا كانت اعتقاداتك معقولة من منظور عين-الإله بصرف النظر عن دليل الخلاف (Kelly 2005). يجادل بعض المؤيدين لرؤية الثبات والجزم الذين ينكرون المقدِّمة الثالثة بأنه، نظرًا إلى أنّ اعتقاداتك تتضمن إحدى هذه الصفات، يجوز لك معرفيًا الحفاظ عليها على الرغم من أنّ دليل خ د يعارضها (e.g., Kelly 2005; Bergmann 2015, 2017).

ولكن حتى لو كان الصلاح المعرفي يعتمد بشكل رئيس على الصفات الخارجية، فإنّ الدليل هو جزء من منظورك الداخلي. وكثير من الخارجانيين يعتبرون المنظور الداخلي المتسق بمثابة قيد معرفي أدنى (Goldman 1979; Plantinga 2000b). ولهذا السبب، فإنهم عادةً ما يدّعون أنه يتعيّن عليك التوفيق بين دليل خ د، وكذلك الأدلة المضادة الأخرى، واعتقاداتك الأصلية (e.g., Plantinga 2000b). قد يعتقد المرء أنّ هذا ممكن. في النهاية، تتمتع اعتقاداتك بفرصة جيدة لأن تكون صحيحة نظرًا إلى مزاياها الخارجانية، ما يجعل دليل خ د مضللاً على الأرجح. على سبيل المثال، افترض أنّ الله موجود. وفي هذه الحالة يكون وجود الأقران المعرفيين الملحدين مجرّدَ دليل مضلل ضد وجوده ناشئ من عالم متدني. أو افترض أنه لا يوجد إله. في هذه الحالة، قد يأتي الدليل على وجود الله من مُدرَكات وحجج محملة بأعباء ثقافية.

لكنّ دليل خ د، حتى لو كان مضللاً، يصعب التصدّي له بخاصة. ففي النهاية، بحكم الفرضية، إنّ محاورك المخالف لك هو قرينك المعرفي: لديه دليل أو أهلية تفتقر إليها. قد يكون التعامل مع دليل خ د بطريقة لا يكون بها معارِضًا لاعتقاداتك مطلبًا صعبًا.

لهذا السبب، يُنكر بعض المؤيدين لرؤية الثبات والجزم المقدِّمة الثالثة بطريقة مختلفة. بدلاً من الاعتماد على مصدر خارجي للصلاح المعرفي فيما يخصّ اعتقاداتك، يتفقون على أنّ الدليل مهم - لكنهم يزعمون أنه متساهِل: يمكن تأويله بشكل مختلف. هذا يعني أنّ أي مجموعة معيَّنة من الأدلة الكلّيّة - بما في ذلك دليل خ د - يمكن أن تدعم نطاقًا من المواقف العقائدية غير المتوافقة (أي، مستويات الاطمئنان والاعتقادات) تجاه قضية معيّنة (Kelly 2014b). مثلاً قد تدعم إيمانًا قوياً أو ضعيفاً ببعض العقائد الدينية، أو اعتقاداً ضعيفاً وتعليقاً للحكم. وكما أنّ العلم ليس واضحًا دومًا بشأن أيّ الفرضية تدعمها النتائج العلمية، فإنّ الدليل على المسائل الدينية يمكن أن يكون غامضًا بالمثل. لذا، فإنّ دليل خ د، جنبًا إلى جنب مع أدلتك الأخرى، قد يعارض اعتقاداتك بناءً على أحد التأويلات، في حين

قد لا يعارضها بناءً على تأويل آخر. قد يجعل أحد التأويلات التوفيق أمرًا لا مفرَّ منه، لكن قد يؤدي تأويل آخر إلى إضفاء مشروعية على الإبقاء على اعتقاداتك. وسيتم تكذيب المقدِّمة الثالثة، أي، الادعاء بأنّ دليل خ د يتطلب التوفيق.

ومع ذلك، حتى لو كان الدليل متساهلاً، فلا يعني أنّ كل شيء مباح. أي مجموعة من الأدلة ستدعم نطاقًا محدودًا من المواقف العقائدية تجاه قضية معيّنة. تعتمد المواقف العقائدية التي تُدرج ضمن هذا النطاق على ما هو معقول بالنظر إلى أدلتك الكلّيّة - التي لا يشكّل دليل خ د سوى جزءًا واحدًا منها. فإذا كان الجواز المعرفي يعني دعم رؤية الثبات والجزم، يجب أن نقول المزيد عن الأدلة الكلّيّة للشخص حول المسائل الدينية.

يقودنا هذا إلى المقدِّمة الثانية، وهي الادعاء بأنّ دليل خ د، على خلفية أدلتك الأخرى، يعارض اعتقاداتك حول المسائل الدينية. تُنكر إحدى صيغ رؤية الثبات والجزم هذه المقدّمة. تميل هذه الرؤية إلى الاقتصار على الحالة الخاصة بالخلاف الديني، على الرغم من إمكانية تطبيق التباينات على الخلاف الأخلاقي أو السياسي أيضًا. تُقسِّم هذه الرؤية الدليل حول المسائل الدينية إلى فئتين متنافرتين، حيث تميل إحداهما إلى دعم اعتقاداتك عن الدين أكثر من الأخرى. ثم تجادل بأنّ الدليل في الفئة الأولى يمكن ترجيحه على نحو أكبر من الدليل في الفئة الأخيرة. في هذه الحالة، وبافتراض أنّ لديك الدليل الأساسي الصحيح، فإنّ دليل خ د لا يلزم أن يعارض اعتقاداتك ألبتة، ما يجعل المقدّمة الثانية خاطئة.

يمكن تسمية فئتي الدليل بـ الفئة المحايدة النزعة والفئة المتحيزة النزعة (Dormandy 2018b). يتضمن الدليل المحايد الاعتقادات التي حتى أولئك الذين يخالفونك يسعهم تأكيدها والخبرات التي يمكنهم على نحو متوقع المرور بها أيضًا في الظروف المناسبة. وأمثلته الحجج الفلسفية، والتحقيقات التجريبية التي تستوفي معايير البينذاتية، والخبرات الشائعة مثل الإدراك الحسي الدنيوي أو المعاناة. ويتضمن الدليل المتحيز كل الأدلة الأخرى: الاعتقادات التي لن يؤكدها أولئك الذين يخالفونك، والخبرات التي - على سبيل المثال بسبب الإطار المعرفي

المختلف الذي يرى الآخرون الواقع من خلاله - لا يمكن توقّع أن يمرّ الآخرون بها في ظروف معيَّنة. وأمثلته الخبرات الدينية (Alston 1991)، وعقائد الجماعة، وشهادة سُلطات الجماعة في المسائل الدينية (Zagzebski 2012). بالإضافة إلى ذلك، يقدِّم فان إنفاغن "الدليل غير قابل للنقل" الذي يدعم وجهة نظرك وإن كنتَ لا تستطيع تعبير عنه أمام الآخرين (van Inwagen 2009)؛ ويقدِّم بلانتينغا وبيرغمان الشعور بالصدقيّة الذي يعتريك عند التفكّر في اعتقاداتك، ما يسميه بلانتينغا "الخبرة العقائدية" ويسميه بيرغمان "الحدس المعرفي" (Plantinga 2000b: 203-204; Bergmann 2017). يميل كل شخص إلى أن يكون لديه مزيج من الدليل المحايد والدليل المتحيز في أدلته الكلّيّة.

على الأرجح سيدعم الدليل المتحيز اعتقاداتك، لأنه تأثر بها - ومن باب أولى إذا تضمَّن على نحو مشروع الدليل غير قابل للنقل، والخبرات العقائدية، وما شابه ذلك. أما الدليل المحايد، على الرغم من أنه يمكن أن يدعم اعتقاداتك، من المرجّح أن يتضمّن اعتبارات تعارضها. لأنّ الدليل المحايد لم يتأثر على نحو خاص بنظام اعتقاداتك.

يُعدّ دليل خ د محايدًا. ولكي تمتلكه، ما عليك سوى أن تدرك أنّ هناك الكثير من نُظم الاعتقاد غير المتوافقة حول المسائل الدينية، وأن تتبنّى فكرة التكافؤ المعرفي الذي لا يستبعد الآخرين بشكل مسبق لمجرّد خلافهم مع الاعتقادات الخاصة بجماعتك.

يقودنا هذا إلى الإستراتيجية الثابتة أو الراسخة لإنكار المقدِّمة الثانية. وهي تبدأ بالادعاء بأنّ الاعتقادات حول الأمور الدينية يجب أن تعكس أدلتك الكاملة. وهذا ادعاء دليلي شائع؛ تضيف الإستراتيجية الثابتة أو الراسخة ادعاءً آخر. ينصّ على أنه يحق لك تخصيص قدر كبير من القيمة الدليلية للدليل المتحيز، في حين لا تحتاج عادةً إلى تخصيص قيمة كبيرة للدليل المحايد (Alston 1991; Gellman 1993; Plantinga 2000b; Moser 2010). وهكذا، فإنّ دليلك المتحيز، عند مقارنته بدليك المحايد (بما في ذلك دليل خ د)، يمكن أن يكون ذا أهمية أكبر. ونتيجة لذلك،

تكون أدلتك الكلّيّة مناسِبة، إلى حد أكبر أو أقل اعتمادًا على مدى دقة الدليلين المتحيز والمحايد لديك، لتقديم دعم أكبر لاعتقاداتك الأصلية. إذا كنت ملحدًا، فإنّ أدلتك الكلّيّة تميل إلى دعم الاعتقادات الصديقة للإلحاد؛ وإذا كنت مؤمنًا متدينًا، فإنّ أدلتك الكلّيّة تميل إلى دعم اعتقاداتك الدينية.

لماذا يجب أن يحظى الدليل المتحيز بقيمة أكبر؟ بالنسبة إلى المؤمنين المتدينين، الذين إنما طوّرت هذه الرؤية لأجلهم، الفكرة هي أنّ الرب يتواصل بطريقة أكثر تفصيلاً ومباشرة من خلال الدليل المتحيز. فكّر في المِنَح الإلهية من الخبرات الدينية والكتاب المقدّس وتراث الجماعة. على النقيض من ذلك، فإنّ الدليل المحايد أقل تركيزًا على التراث وأكثر غموضًا. زيادة على ذلك، فأنّ كثيرًا من الأدلة المعارضة للاعتقادات الدينية تميل إلى الاعتماد على اعتبارات محايدة. على سبيل المثال، يمكن للجميع أن يتفقوا على وجود معاناة (دليل محايد) ولكن غير المؤمنين يستعملون ذلك للدفاع عن عدم وجود الله. ويمكن للجميع أن يتفقوا على أنّ المناهج العلمية قابلة للتطبيق على العالم الطبيعي (نتائج العلم هي بمثابة دليل محايد) ولكن غير المؤمنين يستعملون ذلك للمجادلة ضد ما هو خارق للطبيعة. افترض، كما تفترض الجماعات الدينية، أنّ هناك إلهًا وأنّ دليلهم المتحيز يشير إليه على نحو موثوق، إنّ اعطاءه مزيدًا من القيمة يعزّز الاعتقادات الصائبة حول المسائل الدينية.

قد تبدو هذه الإستراتيجية واعدة لأولئك الذين تشكّلت اعتقاداتهم على نحو موثوق، وعلى ذلك، تكون صائبة إلى حد كبير. ولكن ماذا لو كانت اعتقاداتك غير صائبة؟ في هذه الحالة، فإنّ تفضيل دليلك المتحيز، المتأثّر بنظام اعتقادات غير صائب إلى حد كبير، من المرجَّح أن يجعل اعتقاداتك أبعد أكثر عن الصواب أيضًا. على سبيل المثال، إنّ السماح لأتباع الأرض المسطَّحة بتفضيل دليلهم المتحيز سوف يرسِّخ اعتقاداتهم حول الأرض المسطّحة. لذا، فإنّ هذه الاستراتيجية تحمل تكاليف كبيرة لأولئك الذين يبدؤون باعتقادات غير صائبة (Dormandy 2018b).

ولكن ربما، وعلى نحو مدهش، تمثّل هذه الاستراتيجية إشكالية معرفية بالنسبة إلى أولئك الذين لديهم اعتقادات صائبة أيضًا. إنّ تفضيل الدليل المتحيز على الدليل المحايد (بما في ذلك دليل خ د) يخاطر نحو الإعجاب بالنفس أو حتى الدوغمائية. كذلك ينشأ هنا أيضًا خطر غُرف الصدى (القسم 1,1,1,14) مع ما تقوم به من تقليل حساسية الناس تجاه التفكير والإدراك الدقيق. حتى عندما تبدأ باعتقادات صائبة، إذا كنت تعتمد بشكل كبير على الدليل المتحيز بدلاً من الدليل المحايد، فإنك تخاطر بإدراك المزيد من الأمور على أنها تتناسب تمامًا مع اعتقاداتك أكثر مما هي عليه بالفعل. على سبيل المثال، حتى لو كنت على حق في أنّ هناك إله، فقد تميل كثيرًا نحو تأويل الأحداث على أنها تدخّل إلهي. وهكذا، فإنّ السماح للناس بإعطاء قيمة أكبر للدليل-المتحيز على نحو منهجي من المرجَّح أن يؤدي إلى تآكل تدريجي للدقة بل وحتى دقة نُظم الاعتقاد التي تبدأ بكونها دقيقة وصائبة.

قد يعتقد المرء أنّ الكون على دراية بهذا الخطر يمكن أن يتيح له تجنّبه. من المؤكد أنّ الكون على دراية بالخطر أفضل من عدمه. ولكن حتى لو كنت على دراية بالمخاطر العامة، فإنّ سياسة ترجيح الدليل المتحيز ستجعل من الصعب عليك التعرّف على الحالات المحددة التي يظهر فيها هذا الخطر. لأنّ دليلك المتحيز سيدعم عادةً اعتقاداتك الموجودة مسبقًا.

باختصار، إنّ إنكار أي مقدّمة من مقدِّمات حجة الخلاف الديني - على الأقل بالطرق التي تناولناها هنا - لا يخلو من مشاكل معرفية. هل خيارنا الوحيد هو قبول الاستنتاج بأنه يجب عليك إضعاف اعتقاداتك حول المسائل الدينية أو حتى التخلي عنها؟ هذا الإشكال معرفي أيضًا. لأنه سيؤدي إلى عدم وجود اعتقادات لدى أي شخص، على الأقل المطْمْئِنة منها، حول المسائل الدينية ألبتة - فضلاً عن الأخلاق والسياسة والفلسفة. وسيؤدي ذلك إلى انتشار اللاأدرية حول المسائل المعقدة والمهمة. وهذا من شأنه أن يقلل بشكل كبير من المعرفة بها - خاصة وأنّ بعض المعارف، لاسيما تلك المتعلقة بالدين، لا تكون متاحة إلا من خلال عدسة الاعتقاد الملتزم به (كوتينغهام 2005، الفصل 5).

لدي مقترحان للرد على ذلك. الأول هو إبستمولوجيا بديلة للاستراتيجيات الثابتة أو الراسخة التي نوقشت للتو. لمعرفة ما هو، لاحظ أنني انتقدت تفضيل الدليل المتحيز على الدليل المحايد. لكن يسع المرء أخذ هذا النقد بعيدًا جدًا، وبدلاً من ذلك يعطي قيمة أكبر للدليل المحايد على الدليل المتحيز (e.g., Lock 1979 [1689]; Schellenberg 2005; Philipse 2012). قد تكون الإبستمولوجيا المحايدة هاته مناسبة للعلم، الذي يدرس جوانب العالم التي يمكن لأي شخص الوصول إليها بما لديه من الأدوات والخبرة المطلوبة. ولكن هناك جوانب أخرى من الواقع لا تنطبق عليها. أحدها هو معرفة الآخرين التي تعتمد على التجارب الفردية - المتحيزة - للشخص التي إنما تأتي من العلاقة الخاصة. والآخر هو المسائل الدينية. لأنّ الواقع المتعالي، إذا كان موجودًا، لا يُفترض أنه، من جهة كونه متعاليًا، يجيب العلم التجريبي.

إنّ تفضيل الدليل المحايد هو أحد الأخطاء التي يرتكبها التوفيقيون، الذين يؤيدون حجة الخلاف. فعلى وجه التحديد، يفضّل التوفيقيون نوعًا معيّنًا من الأدلة المحايدة - دليل خ د. وفي قيامهم بذلك، فإنهم يقللون من قيمة الأدلة الأخرى للشخص، خاصة دليله المتحيز على سبيل المثال لا الحصر، التي توفّر خلفية لتقييم أهمية دليل خ د .(Kelly 2010) أقترح أنه بدلاً من تفضيل نوع واحد من الأدلة (أو الأسوأ من ذلك، حالة واحدة لنوع واحد من الأدلة، مثل دليل خ د)، يجب أن نعطي كلا النوعين من الأدلة وزنًا مساويًا تقريبًا،[2] وجهة نظر أسميها المساواتية (Dormandy 2018b; Pittard 2019).

كلا الدليلين المتحيز والمحايد مهم. يعكس الدليل المتحيز التبصّرات المهمة

(2) لا ينبغي الخلط بين المساواتية [Egalitarianism] ورؤية الوزن-المساوي، شكل من أشكال النزعة التوفيقية إزاء الخلاف بين الأقران (Elga 2007). تقول المساواتية إنه يجب عليك إعطاء قيمة دليلية متساوية للدليل المتحيز والدليل المحايد بشكل عام. تقتصر رؤية الوزن-المساوي لـ Elga على دليل خ د، وتقول إن كل محاور مخالف يجب أن يستجيب له من خلال تحريك درجة اعتقاداته على نحو مساوٍ نحو درجة اعتقاد الشخص الآخر.

من المنظورين الفردي والجماعي. ويعكس الدليل المحايد واقعًا شائعًا يجب على أي نظام اعتقاد إنصافه. إنّ تفضيل أحدهما على الآخر يؤدي إلى المشاكل التي ناقشناها للتو. وإعطاء كلا النوعين وزنًا متساويًا تقريبًا يسمح لنا أن نأخذ على محمل الجد التبصّرات الفريدة للدليل المتحيز، في حين نستعمل الدليل المحايد لكبح الإفراط الدوغمائي. عندما يكون دليل خ د جزءًا من أدلتنا الكلّيّة، تميل المساواتية إلى إنتاج المزيد من التعديل على الاعتقاد مقارنة بالاستجابات الثابتة أو الراسخة التي ناقشناها سابقًا. لكنها لن تسفر عادةً عن القدر نفسه الذي قد تسفر عنه الإبستمولوجيا المحايدة، وبالتأكيد ليس القدر نفسه الذي تسفر عنه النزعة التوفيقية، التي لا تأخذ في الاعتبار إلا دليل خ د. إنّ مقدار التعديل الذي تدعو إليه المساواتية، إن وجد، يعتمد على أدلتك الكلّيّة، بما في ذلك دليل خ د على سبيل المثال لا الحصر - لذلك قد نفكر في المساواتية كما تظهر في نسخة رؤية الأدلة الكلّيّة لكيلي (Kelly 2010). إذا انتهى بك الأمر إلى التوفيق إلى حد أكبر أو أقل، فسيكون السبب هو أنّ أدلتك الكلّيّة أرشدتك إلى هذا الطريق. وإذا انتهى بك الأمر إلى الحفاظ على رؤيتك بثبات وجزم، فلن يكون السبب هو استسلامك لغرفة الصدى، وإنما لأنّ هذا هو ما توصي به أدلتك الكلّيّة.

اقتراحي الثاني هو تغيير الإطار. لقد فسّرنا حتى الآن الخلاف الديني على أنه تهديد لاعتقاداتك. ولكن ماذا لو غيّرنا الإطار واعتبرناه فرصة؟ من الممكن، عندئذ، أن يكون الخلاف الديني شيئًا قد نتعلّم منه - عن اعتقاداتنا الخاصة أو عن اعتقادات الآخرين أو عن الواقع النهائي.

تبتعد عقلية الفرصة عن سؤال كيف الرد على الحقيقة المجرّدة لدليل خ د. إنها تطرح سؤالاً مختلفًا تمامًا: كيف يمكنك تحقيق أقصى استفادة، من الناحية المعرفية، من الحقيقة اللافتة المتمثلة في أنّ هناك أشخاصًا يكافئونك معرفيًا ولكنهم يفكرون في أشياء مختلفة إلى حد كبير إزاء المسائل الدينية؟

2.14 الخلاف الديني بوصفه فرصة معرفية

تُعدّ عقلية التهديد طبيعية أكثر من الناحية النفسية. تسعى عقولنا إلى اعتقادات متسقة، وخاصة فيما يخصّ مسائل الرؤية العالمية، والخلاف الديني يقدّم ادعاءات تزعزع الاتساق. وتُعدّ عقلية الفرصة أكثر تحدّيًا من الناحية النفسية. فهي تتطلّب التسامح مع الغموض والتنافر المعرفي، على سبيل المثال بين الراحة التي توفّرها اعتقادات المرء المألوفة والقبول بأنها قد لا تحكي القصة كلها (Festinger 1957; Solomon, Greenberg, and Pyszczynski 1991).

سأجادل بأنّ عقلية الفرصة أفضل معرفيًا من عقلية التهديد. ولكن أولاً، لماذا يجب علينا أن نختار إحداهما على حساب الأخرى؟ السبب هو أنّ العقليتين لهما مظهران عاطفيان متناقضان تمامًا. تتميز عقلية التهديد بالانفعالات السلبية مثل القلق أو الدفاعية، وتتميز عقلية الفرصة بالانفعالات الإيجابية مثل الإثارة أو الفضول. تعمل هذه المظاهر العاطفية على تنشيط دارات عصبية وفسيولوجية غير متوافقة. نتيجة لذلك، تكون لها تأثيرات مختلفة وغير متوافقة على تكوين-اعتقاداتنا.

لماذا تُعتبر عقلية الفرصة مفضّلة معرفيًا؟ لأنها تميل إلى تقليل الضغوط النفسية الناتجة عن الغموض والتنافر المعرفي المصاحب للخلاف الديني. ومن ثم يمكن أن تساعد المحاورين المختلفين على التفاعل مع بعضهم بعضًا بطريقة أقل دفاعية من الحالة الأخرى. وهذا مهم، لأنه عندما نشعر بأننا في موقف الدفاع نكون أكثر عرضة للتشوهات المعرفية مثل التحيز التوكيدي والقوالب النمطية (Kahneman 2011). إنّ الانتقال من عقلية التهديد إلى عقلية الفرصة يمكن أن يساعد في استئصال النزعات الدوغمائية، وهو ما يساعدنا على إدراك التبصّرات في رؤى محاورينا ونقاط الضعف في رؤانا. يخضع هذا الادعاء للتوكيد التجريبي، لكنه يقبله العقل بالنظر إلى القوة النفسية لإعادة الصياغة الإيجابية.

أود أن أسلّط الضوء على سلوك مفيد معرفيًا تسهّله عقلية الفرصة: التفاعل باحترام في الخلاف الديني. ادعائي هو هذا (Dormandy 2020):

> **ادعاء المقدرة المعرفية**: إنّ التفاعل باحترام في الخلاف الديني من أجل تعلّم أشياء جديدة عن الواقع النهائي له مقدرة قوية على تعزيز الأهداف المعرفية المتعلقة بالمسائل الدينية، إلى حد أكبر مما لو تجنّبناه.

الفكرة هي أن تناقش أنت والمحاور المخالف لك اعتقادات كل منكما على نحو متساهل ومفتوح النهاية ــ ليس لأجل الإقناع، وإنما لإدراك الكيفية التي يبدو عليها العالم من المنظور الآخر. قد تسعى إلى تحقيق أهداف معرفية مختلفة، مثل المعرفة أو الدليل أو الفهم.

يشبه ادعاء المقدرة المعرفية ادعاءً ما عن العلم: أنّ التفاعل داخل الخلاف المحترَم يساعدك على شحذ الفرضيات من خلال الامتثال للأدلة والاعتراضات والمنظورات البديلة (Longino 1990). لكنّ التشبيه ليس كاملاً. أحد الفروق هو أنّ العلماء يتعاملون، مثاليًا، مع فرضياتهم بتجرّد محايد، في حين غالبًا ما يكون الناس ملتزمين بكثير من اعتقاداتهم عن المسائل الدينية. لكنّ هذا ليس هو العائق الذي قد يجول في ذهن المرء. تذكّر أننا لا نتعامل مع اعتقادات معزولة بل مع نُظم اعتقادات. لذلك، حتى لو طوَّقتَ بعض الاعتقادات الأساسية التي لا ترغب في مراجعتها، فمن المحتمل أن تكون هناك طبقة خارجية من الاعتقادات قابلة للمراجعة دون أن يقع اختلال كبير.

لا ينصّ ادعاء المقدرة المعرفية على وجود مطلب معرفي. وعلى ذلك، فهو يختلف عن قاعدة باسنجر، التي تفترض وجود واجب معرفي أمام دليل خ د يتمثّل في إعادة فحص اعتقاداتك (Basinger 2002). بل إنّ ادعاء المقدرة المعرفية - بروح عقلية الفرصة - يُصدِر دعوةً ما. بالنسبة إلى أولئك المهتمين بتحسين موقفهم المعرفي إزاء المسائل الدينية، يُعدّ التفاعل مع الخلاف الديني وسيلة واعدة.

سأناقش مزيتين معرفيتين لعقلية الفرصة، وتحديدًا مزيّة التفاعل مع الخلاف الديني.

الأولى، يمكن أن يوفّر التفاعل مع الخلاف الديني نقدًا خارجيًا بنّاءً

لاعتقاداتك، وهو ما لا يمكنك توليده بسهولة بمفردك (Dormandy 2020). لمعرفة كيفية ذلك، لاحِظ أنّ نُظم الاعتقاد ترتبط مع بعضها من خلال شبكة من الاعتقادات الأساسية التي يبقى كثير منها مضمرًا ما لم يُلفَت انتباهنا إليه - وكثير منها يمكن أن يكون خاطئًا (Longino 1990). خذ على سبيل المثال الاعتقاد، السائد منذ زمن طويل في الكنيسة المسيحية، بأنّ الكتاب المقدّس له سلطان في المسائل العلمية. وقد ثبت بطلان ذلك، على الأقل كما فهمته الكنيسة، عندما أنتجَ الخلاف العلمي أدلة دامغة على مركزية الشمس. إنّ إدراك ذلك ساعد الكنيسة على فهم أفضل لكيفية إسناد السلطة إلى النصوص الدينية. زيادة على ذلك، تعتمد نُظم الاعتقاد حول المسائل الدينية على اعتقادات لا ترتبط مباشرة بالدين، ولكن تكون بمثابة اعتقادات مساعدة. تتعلق بعض الاعتقادات المساعدة بالميتافيزيقا: الافتراضات حول علاقة الرب بالزمن، على سبيل المثال، قد تؤثر على فهمنا لكيفية اتصال الرب بنا. أما الاعتقادات الأخرى، كما هو الحال في حالة مركزية الشمس، فهي تجريبية. ومع ذلك فإنّ بعضها الآخر إبستمولوجي. على سبيل المثال، كثير من الحجج المقدّمة في هذا الفصل لا تعتمد على الدين ولكنها وثيقة الصلة به. وغالبًا ما يتطلب الأمر محاورًا مخالفًا لكي يلاحِظ الاعتقادات المساعدة المضمرة التي لا تكون على دراية بها، والتي قد تكون أو لا تكون ضرورية لاعتقاداتك الأساسية.

الثانية، يمكن أن يؤدي التفاعل مع الخلاف الديني إلى توسيع الأساس الدليلي لديك (Dormandy 2020). فهو لا يزودك بدليل خ د المجرّد فحسب، وإنما أيضًا، وهو الأكثر إثارة للاهتمام، بمعلومات عن دليل محاورك. وهذا أمر مهم، لأنّ الدليل ليس "موجودًا هناك" في العالم؛ وإنما يتألف من خبرات واعتقادات تمت تصفيتها من خلال منظور شخص آخر. يُصفّى دليلك مثلما يُصفّى دليل محاورك ولكن بشكل مختلف تمامًا. لذا، فإنّ التعلّم عن دليل أحدهم له مرشّحات مختلفة جذريًا عنك يمكن أن يوسّع بشكل كبير من أساسك الدليلي الخاص بك ويوفّر عيّنة أكثر تمثيلاً لأنواع الأدلة التي يمكن للمرء امتلاكها. وهذا من شأنه أن

يتحدّى نظام اعتقاداتك - بالمعنى الإيجابي لعقلية الفرصة - لاستيعاب هذا الدليل المختلف جذريًا.

يواجه ادعاء المقدرة المعرفية اعتراضات من المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. قد يؤيد غير المؤمن الاعتراض المتمثل في أنه لا-يستحق-أن يؤخذ- على- محمل-الجد. من المؤكد أنّ ذلك يعني أنّ التعامل بجدية مع الأشخاص الذين يؤمنون بواقع متعالي يشبه تعامل العالِم بجدية مع من يؤمن بالأرض المسطّحة. بعض الرؤى تكون غريبة جدًا بحيث لا يمكن التعلّم منها. ردًا على ذلك، يختلف خلاف الأرض المسطّحة اختلافًا كبيرًا عن الخلاف الديني. العلماء وأنصار الأرض المسطّحة، الذين يعملون ظاهريًا انطلاقًا من الإبستمولوجيا المحايدة، يخضعون للمساءلة أمام أدلة متاحة للجمهور - وهي أدلة تفضّل العلماء بشدة. لكنّ غير المؤمنين والمؤمنين يعملون (أو يجب أن يعملوا، كما جادلت) وفق الإبستمولوجيا المساواتية التي تعترف بأهمية الخبرات الشخصية وشهادة الجماعة. لا يقتصر الأمر عن المؤمنين المتدينين وحدهم بل يشمل الملحدين في أن يدرجوا هذه الأدلة، ويجب عليهم ذلك، في أدلتهم الكاملة على الإلحاد، وبحكم التساوي في التفكير المنطقي ليسوا في وضع يسمح لهم باستبعاد الدليل المتحيز للمؤمنين المتدينين.

كثير من الاعتراضات على ادعاء المقدرة المعرفية يأتي من المؤمنين المتدينين. يقول اعتراض المساعدة-الإلهية إنّ الرب قد أنعم عليك أو على جماعتك مسبقًا بعمليات موثوقة لتكوين-الاعتقاد (Plantinga 2000b). ولهذا السبب، فإنّ التفاعل مع الخلاف الديني لن يؤدي إلا إلى تقديم أدلة مضللة - لذا ينبغي لك ألا تفعل ذلك إذا كنت تريد فوائد معرفية. ردًا على ذلك، افترض جدلًا أنّ المؤمن أو جماعته تلقّوا مساعدة معرفية إلهية. ومع ذلك، إذا أراد إنكار ادعاء المقدرة المعرفية، فيجب عليه تفسير المساعدة الإلهية بشكل صارم للغاية (Dormandy 2020). أولا، يجب أن تجعله أو تجعل جماعته محصّنًا/ة من الخطأ - في المسائل غير الدينية وكذلك الدينية. لأنه كما رأينا، ترتبط الاعتقادات الدينية سوية مع الاعتقادات المساعدة غير الدينية؛ وعلى ذلك سوف يكون إلهًا متوليًا

إدارة التفاصيل الدقيقة إلى حد كبير ـ على نحو لم تصفه به أي من التقاليد الكبرى ـ مَنْ سيضمن الاعتقادات الصحيحة في السياسة والعلوم وما إلى ذلك. ثانياً، يتعيّن على المؤمن أن ينكر أنّ الرب قد يستعمل الخلاف الديني لتزويده بالبصيرة. وهذا يتطلب تفسير تاريخ أغلب نُظم الاعتقاد الدينية ـ التي استندت إلى خلافات دينية ضخمة مع الغرباء، وكذلك مع المهرطقين أو الأنبياء المهمشين داخل الجماعات الدينية ـ على أنها انحرافات لا ينبغي تكرارها.

يقول اعتراض المخاطرة إنه حتى لو كان ادعاء المقدرة المعرفية صحيحًا، فإنه لا يزال من الأفضل معرفيا تجنّب الخلاف الديني. لأنّ هذا الخلاف قد يؤدي إلى أدلة تعارض اعتقادات المرء الدينية - واحتمال حدوث بعض التحسينات المعرفية لا يستحق المخاطرة بالمساس بالاعتقادات (الصادقة) التي لديك مسبقًا.

رداً على ذلك، فإنّ التفاعل مع الخلاف الديني ينطوي على مخاطر بالفعل. ولكن ما إذا كانت هذه المخاطر ممنوعة بالنسبة إلى المؤمنين الدينيين إنما يعتمد ذلك على كيفية موازنتها أمام المخاطر التي يتعرّضون لها مع مسار الفعل البديل الذي يتفادى الخلاف الديني (Dormandy 2021). ولأنّ هذا يتداعى إلى مخاطر كبيرة أيضًا. أولها، تلك التي ناقشناها سابقًا المتعلقة بعقلية التهديد ردًا على حجة الخلاف. أما الخطر الأكثر تطرفاً هو إنشاء غُرف الصدى أو التخلّي عن اكتشافات مهمة - على سبيل المثال، أنّ بعض الاعتقادات الأخلاقية أو السياسية التي تظن أنّ اعتقاداتك الدينية تشير إليها هي في الواقع إضافات دخيلة. (مرة أخرى، تأمل في فكرة كيف أضفت الكتب المقدّسة المسيحية الشرعية على العبودية.)

ثانياً، قد يؤدي تجنّب الخلاف عمداً إلى خلق انطباع بأنّ اعتقاداتك الدينية لا تستطيع الصمود أمام التدقيق ـ وهو ما قد يكون أكثر إثارة للقلق من الناحية المعرفية والنفسية من الخلاف في حد ذاته.

ثالثًا، قد يولّد تجنّب الخلاف الديني عمدًا في الجماعة انطباعًا بأنّ القبول في الجماعة مرتبط بالامتثال المعرفي. وهذا أمر خطير معرفيًا. إنه يخاطر بالترويج

لوجهة نظر مشوَّهة عن الرب (أو ما تسميه الحقيقة النهائية) كتعظيم الطاعة العقائدية الصارمة على الفهم المدعوم بالمحبة.

أخيرًا، يأتي اعتراض الإخلاص من التقاليد الدينية التي تفترض وجود إله شخصي. يقول هذا الاعتراض إنه بما أنّ الاعتقادات الدينية هي هبة من الرب لمعرفته والتواصل معه، فإنّ التعامل معها على غرار أي فرضية أخرى من خلال التفاعل مع الخلاف الديني هو أمر غير مخلِص.

ردًا على ذلك، لا يستلزم التفاعل مع الخلاف معاملة اعتقاداتك الدينية كفرضية. أولاً، رأينا أنّ هذا يتوافق مع الحفاظ على الاعتقادات الأساسية أثناء الانفتاح على تعديل الاعتقادات الأخرى، بما في ذلك الاعتقادات التي تبيَّنَ أنها إضافات بشرية. ثانيًا، قد لا يكون التفاعل مع الخلاف الديني مدفوعًا بعدم الإخلاص، وإنما بالانجذاب إلى تعلّم كيف يعمل الرب خارج تجاربك المباشرة. قد يكون هذا في الواقع نابعًا من الإخلاص: بدلًا من أن تتوقع من الرب أن يتحدث من خلال نافذة مفاهيمك واعتقاداتك وجماعتك، فإنك تثق به ليكون كما هو وليكشف جوانب عن نفسه في السياقات الأخرى أيضًا. لأنه إذا كان الرب نهائيًا حقًا، فإنه (أو هي أو هم) سينسف مقولاتنا على أي حال. قد يتضمن الانجذاب المخلص إلى معرفة الرب على نحو أفضل التوق إلى اختبار كيف يفعل الرب ذلك (Dormandy 2021).

باختصار، تقدّم عقلية الفرصة، ومعها ادعاء المقدرة المعرفية، بديلاً أكثر ثراءً وتبشيرًا من الناحية المعرفية من عقلية التهديد.

3.14 الختام

يمكن أن يكون الخلاف الديني مقلقًا. هناك استراتيجيات لمنع أي أهمية معرفية قد ينطوي عليها. يمكنك إنكار التكافؤ المعرفي لمعظم أو كل الأشخاص الذين يخالفونك، أو يمكنك الإصرار على منح خلافهم وزنًا معرفيًا ضئيلًا للغاية. لكنني جادلتُ بأنّ هذه الاستراتيجيات تخلق مشاكل معرفية أكثر مما تحلّ ـ حتى لو كان

نظام الاعتقاد الذي تدافع عنه صائبًا إلى حد كبير. لا ينبغي تقييم الخلاف الديني إلا جنبًا إلى جنب مع أدلتك الأخرى، حيث تُوزَن الأدلة المتحيزة والمحايدة بالتساوي - مع نتائج أكثر تنوّعًا من نتائج الرؤيتين التوفيقية أو الثبات والجزم. ولكن بدلاً من تأطير الخلاف الديني بوصفه تهديدًا يجب الدفاع ضده، فإنني أدعو إلى اغتنامه بوصفه فرصة. وأياً كانت الحقيقة المتعلقة بالمسائل الدينية، فإنّ أفضل خدمة لها لا تكون من خلال اتخاذ موقف دفاعي، وهو ما يعيق قدرتنا العقلانية، وإنما من خلال الفضول الذي يوسِّعها[3].

---

(3) أشكر جوناثان فوكوا وجون غريكو وتايلر مكناب على تعليقاتهم المفيدة للغاية على هذا الفصل.

الفصل الخامس عشر

المعرفة الفرنسيسكانية

لورين جوليانو كيلر

مقدِّمة

في "فرانسيس ودومينيك: الأشخاص والأنماط والثالوث"، تقدِّم إليونور ستامب (2000) مصطلح "المعرفة الفرنسيسكانية" لنوع من المعرفة غير القضوية يشمل، على سبيل المثال لا الحصر، المعرفة عن طريق الاتصال المباشر. تضم أمثلتها أنواعًا معيَّنة من معرفة الذات ومعرفة الموسيقى (دون القدرة على تحديدها) ومعرفة الأشخاص الآخرين من خلال روايات وخبرات من منظور-المخاطَب [الشخص الثاني]. ولعلَّ الأهم من ذلك هو أنّ ستامب تدّعي أنه يمكننا امتلاك معرفة فرنسيسكانية عن الرب. على الرغم من أنّ ستامب تعترف بأنها لا تستطيع تقديم تعريف كلاسيكي للمعرفة الفرنسيسكانية من ناحية الشروط الضرورية والكافية، إلا أنّ ما يوحِّد جميع الأمثلة التي تستشهد بها هو كونها أمثلة لـ "المعرفة التي لا يمكن اختزالها إلى معرفة-أنّ" (2010: 52). في دراستها المؤثرة، التجول في الظلام: السرد ومشكلة المعاناة [*Wandering in Darkness: Narrative and The Problem of Suffering*]، تلجأ ستامب إلى المعرفة الفرنسيسكانية في ردّها على مشكلة الشر، ويلجأ عدد من الفلاسفة الآخرين إلى تفسير ستامب، أو إلى نسخة منه، في تفسيرهم للمعرفة غير القضوية والمعرفة البين-شخصية ومعرفة الرب (e.g., Benton 2018, Duncan 2020; Efird and Worsley 2017; Keller 2018a; Wolterstorff 2016).

إنّ الهدف الرئيس من هذا الفصل هو شرح ماهية المعرفة الفرنسيسكانية ومناقشة بعض الطرق التي أثّرت بها على الأعمال الحديثة في فلسفة الدين. ومع ذلك، فإنّ الاتجاه السائد في الإبستمولوجيا المعاصرة هو إما تجاهل المعرفة غير القضوية أو رفضها (مع استثناء عرضي لمعرفة-كيف). ولأنّ المعرفة غير القضوية مثيرة للجدل إلى حد كبير، فإنّ المهمة الجليلة للمدافع عن المعرفة الفرنسيسكانية هي تفسير لماذا من المقبول وجود هذا الصنف من المعرفة غير القضوية. ومن هنا، فإنّ المهمة الأخرى لهذا الفصل ستكون تقديم دفاع متواضع عن وجود المعرفة الفرنسيسكانية ذاته.

سيمضي هذا الفصل على النحو التالي. في القسم 1,15، أشرح تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية. أقدّم أولاً لمحة عامة ثم أركّز على المعرفة الفرنسيسكانية للأشخاص من خلال روايات وخبرات من منظور-المخاطَب. في هذا القسم، أدافع أيضًا عن وجود المعرفة الفرنسيسكانية أمام الاعتراض الذي يستهدف وضعها غير القضوي. وأجادل بأنّ المعرفة الفرنسيسكانية تستحق مكانًا في تصنيفنا الفكري.

يتفرّع القسم 1.15 إلى ثلاثة أقسام فرعية أعرض فيها بإيجاز ثلاث طرق مختلفة أثّر بها تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية عن الرب على العمل الفلسفي الحديث. في القسم 1.1.15، أستكشف لجوء ستامب إلى المعرفة الفرنسيسكانية في ردّها على مشكلة الشر. وكجزء من دفاعها، تلجأ ستامب إلى المعرفة الفرنسيسكانية المكتسبة من خلال الروايات التي تصف "عالمًا يكون فيه الرب موجودًا ولديه سبب كافٍ أخلاقيًا للسماح للبشر بالمعاناة" (2010: 61).

في القسم 2.1.15، أناقش استعمال المعرفة الفرنسيسكانية في الدفاع عن النزعة السلبية [التعريف بالسلب أو النفي] في أعمال ديفيد إفيرد وديفيد ورسلي (David Efird & David Worsley 2017). يلجأ إفيرد وورسلي إلى المعرفة الفرنسيسكانية عن الرب لحسم التوتر في اللاهوت السلبي بين الادعاءات القائلة إنّ الرب لا يمكن وصفه وأننا سنعرف الرب على نحو تام عند رؤيته.

أخيرًا، في القسم 3.1.15، أناقش تطوير ماثيو بنتون تفسيرٍ للمعرفة من

منظور-المخاطَب يقارنه بتفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية (Benton 2018). يدافع بنتون عن وجود معرفة بين-شخصية، وهي نوع من المعرفة غير القضوية يمكن أن يمتلكها الشخص عن شخص آخر، ويطبّق هذا التفسير على معرفة الرب. مع أنّ بنتون يعترف بوجود تشابه بين تفسيره وتفسير ستامب، فإنه يعتقد أنه من أوجه القصور في تفسير ستامب أن يكون لدينا معرفة فرنسيسكانية عن اللاموجود (على سبيل المثال، الشخصيات الخيالية). أدافع عن رؤية ستامب أمام انتقادات بنتون من خلال بيان أنّ هناك درجات من المعرفة الفرنسيسكانية: يمكن لستامب استعمال هذا الجانب من تفسيرها للتمييز بين نوع من المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص يستلزم-وجودًا ودرجات أقل من المعرفة الفرنسيسكانية لا تستلزمه.

1.15 ستامب والمعرفة الفرنسيسكانية

تُفرّق ستامب بين المعرفة الدومينيكية والمعرفة الفرنسيسكانية في ورقتها البحثية، "فرانسيس ودومينيك: الأشخاص والأنماط والثالوث" (2000). الفرق الأساسي هو بين معرفة الحقائق، أي، المعرفة التي يمكن، من حيث المبدأ، التعبير عنها لغويًا ووضعها في شكل قضوي، وأنواع المعرفة المتنوعة التي تفلت من هذا التوصيف. باتباعها ممارسة التصنيف في العصور الوسطى، تربط ستامب الأولى بالقديس دومينيك والأخيرة بالقديس فرنسيس الأسيزي. على الرغم من أنّ كليهما كان من مؤسسي الجماعات الدينية العائشة على الصدقة، إلا أنّ دومينيك كان يبشّر في المقام الأول معتمدًا على قوة الحجة، في حين كان فرانسيس يبشّر في المقام الأول معتمدًا على قوة شخصيته. وبالمثل، فإنّ المعرفة الدومينيكية هي ما يُميِّز التفكير الخطابي أو المنطقي، في حين أنّ المعرفة الفرنسيسكانية هي نوع من المعرفة المباشرة الآنية والبديهية التي نكتسبها من الخبرات والروايات الشخصية.

في كتابها التجوّل في الظلام، وهو عمل ضخم حول مشكلة المعاناة، تستعمل ستامب المعرفة الفرنسيسكانية لمعالجة ما تعتبره عيبًا كبيرًا في الإبستمولوجيا التحليلية التي كان لها تأثير سلبي على فلسفة الدين: هوَسها بالمعرفة

القضوية (أي، الدومينيكية) (2010: الفصل 3). هذا هو نوع المعرفة الذي نعبِّر عنه ببند "أنّ-that" (أي، الجمل التي تكون على شكل "س يعرف أنّ ق")، وهو أمر معياري في تفسير متعالِقات علاقة المعرفة هاته إلى ذات (الانسان عادةً) وقضية - ومن هنا، جاءت تسمية المعرفة القضوية. جزء من سبب تركيز الإبستمولوجيا التحليلية على المعرفة القضوية هو أنّ المعرفة تُعرّف معياريًا على أنها اعتقاد صادق بالإضافة إلى تلبيتها بعض الشروط المعيارية (على سبيل المثال، التسويغ أو الترخيص أو السلامة أو كونها نتيجة لعملية موثوقة أو فاضلة)، في حين يُفترَض في الاعتقاد في حد ذاته أنه علاقةٌ ما بين الذات والقضية. إذا كانت المعرفة تستلزم اعتقادًا صادقًا وكان الاعتقاد قضويًا، فيجب أن تكون المعرفة قضوية.

باستثناء بعض التفسيرات لمعرفة-كيف - التي يدور حولها سجال حي بين الفكرانيين، الذين يعتقدون أنّ معرفة-كيف هي نوع من معرفة-أن، واللافكرانيين، الذين يعتقدون أنّ معرفة-كيف هي نوع مستقل من المعرفة - فقد تم تجاهل المعرفة غير القضوية عمليًا في أدبيات الإبستمولوجيا التحليلية السائدة. وعندما لا يتم تجاهلها، عادة ما تقابل بنزعة ريبية: ثمّة شبه إجماع على أنّ أي مثال مفترض للمعرفة غير القضوية يمكن في النهاية اختزاله إلى المعرفة القضوية أو تحليله من خلالها.

لكنّ تجاهل إمكانية وجود أشكال غير قضوية من المعرفة أو إنكارها يؤدي إلى تعثّر الفلسفة التحليلية عندما تتعامل مع الأشخاص والعلاقات البين-شخصية. وكما تبيِّن ستامب، "في حالة وصف الشيء بأنه ليس قابلاً للتعريف والدقة الواضحين، فعلى نحو مفارق ستكون المقاربة الفرنسيسكانية الغامضة ولكن البديهية أكثر دقة من المقاربة الدومينيكية التي سيؤدي بحثها عن دقة غير متاحة إلى توصيف سيئ مقولب بِرَويَّة" (2010: 42). أضف إلى ذلك، بما أنّ الرب متشخِّص، فهذا سيعيق أيضًا المقاربة التحليلية لفهم الرب. تلخِّص ستامب مركزية المعرفة الفرنسيسكانية وأهميتها على النحو التالي:

> بالنسبة إلى فرنسيس، الرب متشخِّص، وطبيعة الرب الشخصية تنكشف بشكل كامل في المسيح. وهكذا، فإنّ الأساس النهائي للواقع بالنسبة إلى فرنسيس... هو متشخِّص أيضًا، ولهذا السبب فإنّ المعرفة عنه ستكون معرفة عن الأشخاص. (2010: 47)

تاريخيًا، عندما اعترف الفلاسفة التحليليون بنوع من المعرفة غير القضوية، كانت عادةً معرفةً عن طريق الاتصال المباشر أو معرفة-كيف. لقد دافعَ برتراند راسل على نحو سافر عن التمييز بين المعرفة عن طريق الوصف والمعرفة عن طريق الاتصال المباشر في كتابه مشاكل الفلسفة (1912)، ودافعَ جلبرت رايل عن التمييز بين معرفة-أنّ ومعرفة-كيف في كتابه مفهوم العقل (1949). على الرغم من أنها تشمل المعرفة عن طريق الاتصال المباشر، التي هي في المقام الأول معرفة بالخبرات الواعية للمرء من منظور المتكلِّم، فإنّ المثال الأكثر أهمية في المعرفة الفرنسيسكانية هو معرفة الأشخاص المكتسبة من خلال الروايات والخبرات من منظور المخاطَب. تجادل ستامب بأنّ المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص تختلف عن المعرفة بالاتصال المباشر ولا يمكن اختزالها إليها.

إنّ الطريقة الأساسية التي نكتسب بها معرفة عن الشخص الآخر هي من خلال الخبرات التي تكون من منظور المخاطَب. تأتي الخبرة من منظور المخاطَب على درجات، وستامب تستشهد بالمجموعة التالية من الشروط الضرورية التي تكون كافية أيضًا للحدّ الأدنى من خبرة منظور المخاطَب:

يمتلك الشخص "أ" خبرة من منظور المخاطَب عن شخص آخر "ب" فقط إذا:

(1) كان أ على دراية بـ ب بوصفه شخصًا،

(2) كان التفاعل الشخصي لـ أ مع ب من النوع المباشر الآني،

(3) كان ب واعيًا (Stump 2010: 76-7).

تتطلب الخبرة من منظور-المخاطَب أن يكون المرء واعيًا بالشخص الآخر

بوصفه شخصًا وبوصفه آخر. في المقابل، تتضمن الخبرة من منظور-المتكلِّم دراية مباشرة وفورية بالشخص، ولكن ليس بوصفه آخر (لأنها ببساطة خبرة عن نفسه)، ويمكن للخبرة من منظور المراقِب [الشخص الثالث] أن تمنحنا معرفة عن الشخص الآخر، ولكن ليس من خلال الكون واعيًا به بوصفه شخصًا. وكما تُبيِّن ستامب، "من الضروري للخبرة من منظور المخاطَب، وليس الحال كذلك مع الخبرة من منظور-المتكلِّم أو منظور-المراقِب، أن تتفاعل أنت فيها بوعي وبشكل مباشر مع الشخص الآخر الذي يكون واعيًا ويُقدِّم لك بوصفه شخصًا بطريقة ما أو أخرى" (78).

لكي نكون واضحين، لا تنكر ستامب الحقيقة الواضحة المتمثلة في أنه يمكن أن نمتلك معرفة من منظور المراقِب عن الأشخاص الآخرين. على سبيل المثال، يمكن للطبيب تعلّم كثير من الحقائق عن المريض قبل مقابلته من خلال الرجوع إلى مخططه وتاريخه الطبي الخاص به. لكنّ نوع المعرفة التي يكتسبها الطبيب بهذه الطريقة هي معرفة قضوية. تزعم ستامب أنّ هناك طريقة مهمة نكتسب من خلالها معرفة عن الأشخاص الآخرين لا يمكن نقلها بشكل قضوي. على سبيل المثال، المعرفة التي يكتسبها الطبيب عندما يلتقي بمريضه للمرة الأولى هي معرفة لا يمكن أن يكتسبها من خلال قراءة قائمة من الحقائق عن مريضه.

لتوضيح هذه النقطة، تُدخل ستامب تطويرًا على التجربة الفكرية الشهيرة لفرانك جاكسون حول ماري، عالمة الأعصاب المسجونة في غرفة تقتصر على اللونين الأبيض والأسود (جاكسون 1982). تطلب منا ستامب أن نتخيّل ماري، بدلاً من حرمانها من اختبار كل الألوان طوال حياتها، محرومةً من كل التفاعلات الشخصية وكذلك من خبرة مشاهدة الأفلام وقراءة المسرحيات والروايات أو من امتلاك أي خبرة يمكن أن تنقل معرفة من منظور المخاطَب في شكل سردي. ومع ذلك، تمتلك ماري معرفة علمية كاملة عن الناس، تَعرف كل المعلومات النظرية التي يمكن التعبير عنها في شكلٍ قضويٍ. تخيّل، عندئذ، أنّ ماري قد أُطلِقَ سراحها أخيرًا من حبسها والتقت بوالدتها للمرة الأولى:

> عندما تجتمع ماري مع والدتها لأول مرة، يبدو مما لا جدال فيه أنّ ماري ستعرف أشياءً لم تكن تعرفها من قبل، حتى لو كانت تعرف كل شيء عن والدتها مما يمكن توفيره لها في شكل قضوي غير سردي، بما في ذلك حالات والدتها النفسية. (2012: 53)

بالنظر إلى أنّ المعرفة التي اكتسبتها ماري عندما تفاعلت شخصيًا مع والدتها للمرة الأولى لا يمكن التعبير عنها في شكل قضوي، فيبدو أنّ هذا النوع من المعرفة من منظور المخاطَب غير قابل للنقل. ومع ذلك، فإنّ ستامب لا تتخذ هذا الموقف المتطرّف، بدلاً من ذلك تُقدِّم رؤية دقيقة يمكن بموجبها نقل المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص. تعترف ستامب بأنه على الرغم من أنّ المعرفة المكتسبة من خلال الخبرة من منظور المخاطَب لا يمكن التعبير عنها في شكل قضوي، إلا أنها يمكن أن تحظى بتعبير محدود في الشكل السردي الذي يعمل كنوع من المحاكاة للخبرة من منظور المخاطَب. كما تشرح ستامب،

> تأخذ القصة مجموعة حقيقية أو متخيلة من الخبرات بصيغة المخاطَب من نوع ما أو آخر وتجعلها متاحة لجمهور أوسع لمشاركتها. وهي تفعل ذلك من خلال تمكين الشخص، بدرجة أو بأخرى، من اختبار بعض ما كان سيختبره لو كان مالكًا للخبرة من منظور المخاطَب المقدَّمة في القصة. أي إنّ القصة تعطي الشخص بعضًا مما كان سيحصل عليه لو كان لديه تفاعل شخصي مباشر مع الشخصيات في القصة أثناء كونهم واعيين ومتفاعلين مع بعضهم بعضًا، دون جعله في الواقع جزءًا من القصة نفسها. (2010: 79)

ولهذا السبب كان من المهم في تجربتها الفكرية أنّ ماري لم تُحرم من الخبرة من منظور المخاطَب فحسب، بل حُرمت أيضًا من الأشكال السردية التي تنقل الخبرة من منظور المخاطَب. لو تمكّنت ماري من الوصول إلى قصص عن والدتها قبل أن تقابلها، أو إذا كان الطبيب قد حصل على رسائل من مريضه قبل لقائهما، لكان بمقدور ماري والطبيب اكتساب (بعض) المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص الذين لم يتفاعلوا معهم بعد. ومع ذلك، فإنّ معرفة الأشخاص الآخرين المكتسبة

من خلال الروايات لا تكافئ الخبرة من منظور المخاطَب - التفاعل مع رواية ما عن شخص ما لا يمنحك خبرة من منظور المخاطَب عن ذلك الشخص (2010).

ينصب تركيزي الأساسي هنا على تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص، ولكن سيكون من المفيد لفهم طبيعة المعرفة الفرنسيسكانية بشكل عام أن ننظر بإيجاز إلى بعض أشكالها الأخرى. مثال آخر للمعرفة الفرنسيسكانية الذي تستشهد به ستامب هو القدرة على معرفة (أو، يسعنا القول، تمييز) الموسيقى التي يسمعها المرء دون معرفة عنوان المقطوعة، ومن يؤديها، ومن قام بتأليفها (2010: 52). تخيّل، على سبيل المثال، أن تأتي ابنتي إلى المطبخ أثناء تشغيلي الموسيقى على مكبِّر الصوت وتصرخ: "أنا أعرف هذه الأغنية!" ولكنها لا تستطيع تسمية الأغنية ولا تعرف من يؤديها، وما إلى ذلك. وهذا نوع من المعرفة المباشرة الآنية القائمة-على-الإدراك التي تبدو مختلفة عن المعرفة القضوية. ما تعرفه ابنتي لا يمكن التعبير عنه بكلمات[1].

تستشهد ستامب أيضًا بعمل دومينيك لوبيز حول المعرفة التي تتوسّطها الصور (ما يسميه لوبيز "المعرفة-في") التي لا تكافئ المعرفة عن الصور. يزعم لوبيز أننا نكتسب نوعًا معيّنًا من المعرفة عند إدراك صورة ما لا يمكن اختزاله إلى معرفة حقائق عن الصورة (الوسط، الفنان، وما إلى ذلك): "تُصوِّر [لوحات] الحياة الساكنة لشاردان مجموعة من الأشياء تظهر بطريقة معيّنة، وفهم الصورة لا يتطلب من الناظر إليها إلا رؤية الأشياء فيها؛ ولكن يمكن القول إنّ الرؤية-في غير قضوية" (Lopes 2005: 37).

لتلخيص ما سبق، تشمل المعرفة الفرنسيسكانية مجموعة متنوعة من أشكال المعرفة التي لا يمكن اختزالها إلى المعرفة القضوية، بما في ذلك معرفة الذات وخبرات المرء من منظور المتكلِّم، ومعرفة الأشخاص الآخرين، وأنواع معيّنة من

(1) لاحظ أنه لن يكفي أن أقول إن ما تعرفه ابنتي في هذه الحالة هو أنها تعرف هذه الأغنية، لأنّ هذه المعرفة معرفةٌ بحالتها الذهنية الخاصة بها التي تختلف عن معرفتها بـ الأغنية.

معرفة الموسيقى والصور (Stump 2010: Ch. 4). لا يمكن اكتساب المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص إلا من خلال روايات وخبرات من منظور المخاطَب.

وفقًا لأحد الاعتراضات القياسية، تكون الحالات المفترضة من المعرفة غير القضوية إمّا (1) قابلة للاختزال في النهاية إلى معرفة قضوية أو (2) ليست معرفة ألبتة. في بحث حديث، قدّمت كاتالين فاركاس هذا الاعتراض على تفسيرات للمعرفة غير القضوية عن الأشخاص التي لا تقبل الاختزال (Farkas 2019). لا تناقش فاركاس تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص، ولكنها تناقش تفسيرًا مشابهًا إلى حد ما للمعرفة البين-شخصية دافعَ عنه ماثيو بنتون (Mathew Benton 2017). سأناقش رؤية بنتون أدناه؛ لكن في الوقت الراهن، إنّ نقطة التشابه المهمة بين تفسيري ستامب وبنتون التي يجب أخذها في الاعتبار هي أنّ كليهما يدّعي أنّ هناك نوعًا من المعرفة عن الأشخاص يمكن اكتسابه من خلال التفاعل الشخصي ولا يمكن اختزاله إلى معرفة قضوية. سأتناول اعتراض فاركاس وأبيِّن كيف يمكن تعديله لينطبق على تفسير ستامب.

تعترض فاركاس أولاً بأنّ المعرفة البين-شخصية هي في الحقيقة شكل من أشكال المعرفة القضوية. ثم تتناول، بعد ذلك، ردًا من طرَفٍ مُدافِعٍ عن المعرفة البين-شخصية وتعدّل اعتراضها، مدّعيةً أنّ أي جوانب غير قضوية للحالات ذات الصلة هي غير معرفية، ومن هنا، لا تؤهَّل بوصفها معرفة.

تعترض فاركاس أولاً بأنّ المعرفة البين-شخصية يمكن اختزالها في النهاية إلى معرفة قضوية: إنّ أفضل فهم لها هو أنها نوع من المعرفة القضوية يتطلب نوعًا خاصًا من التفاعل السببي. وعلى سبيل القياس، تتناول المعرفة الإدراكية والمعرفة الخبرية، اللتين يمكن القول إنهما حالات عن المعرفة القضوية تتطلبان تفاعلًا سببيًا مع موضوع ما أو ذات أخرى. وتجادل بأنه من المقبول أن تشبه المعرفةُ البين-شخصية المعرفةَ الإدراكية أو الخبرية: إنها تتضمن في الأساس نوعًا معيَّنًا من الخبرة عن الشخص الآخر ليس لأنها غير قضوية وإنما لأنّ تسويغها أو إنتاجها يتطلب هذا النوع من الخبرة.

تُقرّ فاركاس، للوهلة الأولى، بأنّ هذا الاعتراض يغفل شيئًا مهمًا: على حد تعبيرها، "التفاعلات مهمة لأنها لا تُنتِج معرفة قضوية في كل من المشاركين وتحافظ عليها فحسب، بل تُنتِج أيضًا علاقةَ بين-شخصية بينهم وتحافظ عليها" (2019: 270). يتمثّل القلق في أنه ما دام هذا الاعتراض يتعامل مع المعرفة البين-شخصية على أنها مماثلة للمعرفة الإدراكية أو الخبرية فإنه يغفل أهمية "النظر إلى الذات الأخرى بوصفها ذاتًا" أو، كما تقول ستامب، الكون على دراية به بوصفه شخصًا (Stamp 2010). يبدو أنّ المعرفة البين-شخصية تتضمن في الأساس عنصر العلاقة هذا أو الكون على دراية بالآخر بوصفه شخصًا وليس مجرّد التفاعل السببي. وبهذه الطريقة، فهي تختلف عن أشكال المعرفة التي تتطلب تفاعلاً سببيًا فحسب مع الشخص لإنتاجها أو تسويغها.

تمضي فاركاس في استبعاد هذا القلق لاعتقادها أنّ السمات المميزة للمعرفة البين-شخصية (أي، العلاقة بين الأشخاص أو موقف اعتبار الآخر ذاتًا) هي سمات غير معرفية. نظرًا إلى أنّ السمات المميزة للمعرفة البين-شخصية ليست سمات معرفية، وإنما هي بالأحرى التشبّث بمواقف اجتماعية وانفعالية معيّنة تجاه الشخص الآخر، فهي تجادل بأنّ هذه السمات لا ترقى إلى مستوى المعرفة: إنّ الإدراج تحت جنس المعرفة يتطلب أن تكون نوعًا من الإنجاز المعرفي. لأنّ ما يجعل المعرفة البين-شخصية تبدو غير قضوية على نحو لا يقبل الاختزال هو أساسها في التفاعلات مع الدلالات الاجتماعية والانفعالية البارزة (وهي سمات غير معرفية)، تخلص فاركاس إلى أنه لا يبدو أنّ هناك معرفة عن الأشخاص مميزة وغير قضوية على نحو لا يقبل الاختزال.

لكن هناك مشكلة في اعتراض فاركاس تتعلق بأهداف مناقشتنا: لأنه معني بنظرية المعرفة البين-شخصية التي تتطلب ما يمكن أن تسميه ستامب "خبرة من منظور المخاطَب"، فهو يضل سعيه عندما يتعلق الأمر بالمعرفة الفرنسيسكانية، لأنّ المعرفة الفرنسيسكانية (كما رأينا) يمكن اكتسابها أيضًا من خلال الروايات. وفق رؤية ستامب، يمكن اكتساب المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص من دون أي

علاقة أو خبرة من منظور المخاطَب عن الآخر، حتى في الحالات التي يكون فيها الآخر شخصية خيالية. لذا، لا يمكن القول، وفق رؤية ستامب، إنّ التفاعلات أو العلاقات الشخصية مطلوبة لإنتاج المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص أو تسويغها.

ومع ذلك، أعتقد أنه لا يزال من الممكن أن يضغط اعتراض فاركاس على تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية. على الرغم من أنّ ستامب تسمح للروايات بأن تكون وسيلة ناقلة للمعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص، تَذكَّر أنّ هذا راجع إلى أنّ هذه الروايات تحاكي الخبرات التي تكون من منظور المخاطَب. يبدو من المنصف أن نقول إنّ الطريقة الأساسية، بالنسبة إلى ستامب، لاكتساب معرفة فرنسيسكانية عن الأشخاص هي من خلال الخبرة من منظور المخاطَب، وأنّ المعرفة المكتسبة من خلال الروايات إنما هي معرفة بدرجة أقل وتعتمد على قدرة الذات على امتلاك خبرات من منظور المخاطَب. يمكن، عندئذ، اعتبار الروايات تجعل بعض القضايا متاحة للذات من خلال محاكاتها للخبرات من منظور المخاطَب. يتخيّل القارئ نفسه أنه يمتلك خبراتٍ من منظور المخاطَب تجعل، بالتالي، القضايا ذات الصلة بالأشخاص الذين "يتفاعل" معهم في متناوله. مرة أخرى، وتكرارًا لملامح اعتراض فاركاس المذكورة أعلاه، إنّ الانفعالات التي يختبرها القارئ أثناء التفاعل مع النصّ هي بلا شك جوانب غنية ومهمة في خبرته، ولكنها ليست إنجازات معرفية، لذا، لا تغيِّر طبيعة حالة المعرفة لديه - إنها تبقى معرفةً قضوية.

إنّ ثمرة اعتراض فاركاس، بعد تعديله لينطبق على تفسير ستامب، هي أنّ الروايات والخبرات من منظور المخاطَب لا تمنح الأشخاص معرفةً غير قضوية عن الأشخاص الآخرين؛ بل هي مطلوبة لإنتاج المعرفة الفرنسيسكانية أو تسويغها. تماماً مثلما أنّ المعرفة الإدراكية هي إدراكية على نحو مميز والمعرفة الخبرية [أو الشهادية] هي خبرية على نحو مميَّز لأنهما إنما يُنتجَان (أو يسوَّغان) بوساطة خبرات إدراكية أو خبرية، فإنّ المعرفة الفرنسيسكانية لها طابع منظور المخاطَب

على نحو مميز لأنها أُنتِجَت (أو سُوِّغت) بوساطة خبرات من منظور المخاطَب (إما على نحو مباشر أو عبر وساطة هي الروايات). وكما أنّ المعرفة الإدراكية والمعرفة الخبرية لا تفشلان في أن تكونا قضويتين بسبب الطريقة التي تُنتجَان (أو تسوَّغان) بها، فكذلك هو الحال مع المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص.

من أجل تهيئة ردّي على اعتراض فاركاس، سيكون من المفيد أن نتناول طبيعة المعرفة القضوية بمزيد من التفصيل من أجل لفت الانتباه إلى حدودها. وفقًا لطريقة التفكير المقبولة حاليًا على نطاق واسع عن القضايا، إنها حاملات لقيمة-الصدق تكون مجرَّدة ومستقلة عن العقل واللغة وتمثِّل مراجع محتملة لعبارات "أنّ-that" ويمكن التعبير عنها (مبدئيًا) من خلال جُمل تصريحية (في سياقات الكلام). تنحصر المعرفة القضوية في الاعتقاد بالقضايا الصادقة (واستيفاء الشروط المعيارية ذات الصلة)، وهو ما يبدو أنه يتطلب فهم القضايا ذات الصلة. يمكن أن يتأتّى فهم القضية بعدة طرق: يقرأ ديفيد كتابًا ويتعلّم أنّ السحالي تفتقر إلى الجفون من خلال فهم جُملةٍ ما في الكتاب تُعبِّر عن قضية السحالي تفتقر إلى الجفون؛ وتتعلّم إيزي أنّ غرائس الخيار قد نبتت من خلال ملاحظة البراعم الخارجة من التربة وتُشكِّل الاعتقاد الذي يتضمن قضية الخيار قد نبت كمحتوى له؛ يمكن للمرء أن يتوصّل إلى فهم قضية ما بطريقة لغوية (القراءة) أو بطريقة تجريبية غير لغوية (الملاحظة)، إلى جانب طرق أخرى. ومع ذلك، يمكن، من حيث المبدأ، نقل المعرفة القضوية لغويًا بوصفها المحتوى الحرفي للجُمل التصريحية. فإذا استوفى ديفيد وإيزي الشروط المعيارية المطلوبة وكانا، بذلك، يمتلكان معرفة في الحالات التي نظرنا فيها، فإنّ معرفة ديفيد ستكون خبرية ومعرفة إيزي ستكون إدراكية. لاحظ أنه نظرًا إلى أنّ معرفة كل منهما قضوية، يمكن نقلها بسهولة إلى الآخرين. تستطيع إيزي نطق جملة "لقد أنبتت غرائس الخيار" وتمرِّر هذه المعلومة إلى أختها ماجي. وبما أنّ معرفة ديفيد نُقِلَت إليه لغويًا، فمن الواضح أنه يستطيع نقل هذه المعلومة التي تعلّمها أيضًا.

والآن تذكَّر التجربة الفكرية لستامب التي تضمّنت ماري وما تعلّمته عندما

التقت بوالدتها للمرة الأولى. كان الهدف من التجربة الفكرية تلك هو أنّ ما تعلّمته ماري لم يكن من الممكن أن يُنقَل إليها على أنه المحتويات القضوية الحرفية للجُمل التصريحية. ما عرفته ماري، عندما التقت بوالدتها للمرة الأولى، لم يكن شيئًا يمكن نقله لغويًا من خلال خطاب بيان-الحقائق - خبرة ماري من منظور المخاطَب عن والدتها لم تضعها في وضع يمكّنها من فهم بعض القضايا الجديدة عن والدتها فحسب. بل من خلال تفاعلها مع والدتها، عَرَفتــها ماري ليس من مجرّد ما يكون عبر قائمة من الحقائق عنها (التي كان من الممكن أن تصل إليها أثناء حبسها).

لكن ربما صياغة الأمور بهذه الطريقة تجعل الأمر يبدو وكأنني أؤكد فحسب أنّ معرفة ماري بوالدتها ليست قضوية، أو أقول: "ألا يمكنك أن ترى أنّ ما تعلّمته ليس قضويًا؟" أودّ تقديم مزيدًا من الأسباب الإيجابية والجوهرية للاعتقاد بأنّ ما تعرفه ماري ليس غير قضوي فحسب بل يستحق اعتباره معرفة. لأنّ فاركاس تعترف بأهمية التفاعلات البين-شخصية ولكنها لا تعتقد أنّ ما "يضيفونه" يرقى إلى مستوى الإنجاز المعرفي؛ ومن هنا، فَهُم لا يُنتجون شكلاً فريدًا من المعرفة.

أحد أسباب الاعتقاد بأنّ المعرفة الفرنسيسكانية ليست قضوية هو أنّ التمثيل القضوي رقمي، في حين أنّ الحالات من قبيل الاتصال المباشر والخبرة من منظور المخاطَب إنما تتضمن تمثيلًا تناظريًا (راجع Camp 2007; Dretske 1981; Duncan 2020). على سبيل المثال، قضية قميص ماجي أحمر تمثّل قميص ماجي بوصفه أحمر اللون ولكن ليس بدرجة معيَّنة من اللون الأحمر. قارن هذا مع الخبرة البصرية لديفيد عن قميص ماجي، التي تمثّله على أنه ذو درجة معيّنة (أو ربما عدة درجات) من اللون الأحمر، وعليه بقعة زيتية دائرية دقيقة فوق الصدر مباشرةً، وممزّق قليلاً من الجانب الأيسر للياقة، وغير ذلك. إنّ القضايا ببساطة لا يمكنها أن تلتقط ثراء خبرة ديفيد. عندما يُعايِن ديفيد احمرار قميص ماجي، فإنّ ما يعرفه لا يمكن التقاطه في شكل قضوي. وبالمثل، لا يمكن للقضايا أن تلتقط خبرات ماري التي تكون من منظور المخاطَب عن والدتها بكل ثرائها. في فقرةٍ كثيراً ما يجري اقتباسها، يوضّح

فريد دريتسكي على نحو جلي الفرق بين التمثيل الرقمي والتمثيل التناظري:

> إذا قلت لك ببساطة: "هذا الفنجان يحتوي على قهوة"، فهذه... تحمل المعلومة التي تفيد بأنّ الفنجان يحتوي على قهوة في شكل رقمي. لا توجد معلومات محددة حول الفنجان (أو القهوة) أكثر من وجود بعض القهوة في الفنجان. لا يتم إخبارك بكمية القهوة الموجودة في الفنجان، أو حجم الفنجان، أو مدى قتامة القهوة.... ومن ناحية أخرى، إذا قمت بتصوير المشهد وأظهرتُ لك الصورة، فإنّ معلومة أنّ الفنجان يحتوي على قهوة تُنقَل في شكل تناظري. تخبرك الصورة بوجود بعض القهوة في الفنجان من خلال إخبارك، بشكل تقريبي، بكمية القهوة الموجودة في الفنجان، وشكل الفنجان وحجمه ولونه، وما إلى ذلك. (1981: 137، مقتبس في Camp 2007 وDuncan 2020)

وأودُّ أن أضيف إنّ الخبرة الفعلية عن القهوة تزودنا بتفاصيل أكثر ثراءً حتى من تلك التي تتركها الصورة عندنا، مثل نكهة القهوة، على سبيل المثال. لا يبدو من المنصف إنكار أن يكون هذا النوع من التمثيل التناظري متعدد الأوجه إنجازًا معرفيًا[2]. وهكذا، فإنّ الحالة الناتجة، التي لا يمكن التقاطها أو نقلها بشكل قضوي، هي (يمكن القول) معرفة[3].

أحد التعقيدات المهمة التي يجب معالجتها هنا هو ادعاء ستامب أنّ المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص يمكن نقلها من خلال الروايات. فكيف يمكن

---

(2) لا يعني هذا أن المعرفة الفرنسيسكانية لماري عن والدتها إنما تتألف من خبرة ظاهراتية ثرية جدًا - إنها ليست خبرة ماري من منظور المتكلِّم عن والدتها فحسب، بل هي خبرتها من منظور المخاطَب عن والدتها التي تسهم في معرفتها غير القضوية عندما تلتقي بوالدتها لأول مرة. ولكن، كما لا تنفك ستامب عن الإشارة، من غير الممكن وصف (على نحو قضوي) ما تعرفه ماري، وافتراض أنّ المرء يسعه فعل ذلك سيكون غير متسق (2010: 52-3).

(3) انظر دنكان (2020، على وجه الخصوص 1,2) للاطلاع على المزيد من الحجج التي تدافع عن ادعاء أنّ المعرفة غير القضوية عن الأشياء هي معرفة أصيلة. يمكن استعمال حجج دنكان أيضًا، بعد إجراء التعديلات المناسبة، في الدفاع عن المعرفة الفرنسيسكانية.

للروايات التي هي عناصر لغوية أن تنقل معرفة عن الأشخاص إن لم يكن ذلك على نحو قضوي؟ أفهم أنّ ستامب تدّعي أنّ الروايات، على الرغم من صياغتها لغويًا، لا تَنقل معرفةً فرنسيسكانية من خلال التعبير عن قضايا بوصفها محتويات حرفية للجُمل التي تُشكّلها. بل إنّ الروايات هي وسائل لغوية تسمح للقراء بالدخول بشكل خيالي في خبرات محاكاة من منظور المخاطَب. إنّ تلك الخبرات المحاكاة هي التي تنقل المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص، وإن كان ذلك بطريقة مخففة.

إنّ دفاعي عن ادعاء ستامب أنّ المعرفة الفرنسيسكانية هي غير قضوية على نحو لا يقبل الاختزال من غير المرجَّح أن يحظى برضا أولئك الذين هم على قناعة تامة بأنّ المعرفة كلّها قضوية. ومع ذلك، آمل أن أكون قد قدّمت على الأقل سببًا إضافيًا للنظر في هذا الادعاء بجدّية.

1.1.15 المعرفة الفرنسيسكانية ومشكلة الشر

أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت ستامب إلى استحضار المعرفة الفرنسيسكانية في كتابها التجوال في الظلام هو بناء رد جديد على مشكلة الشر. في هذا القسم الفرعي، سأقدّم المكوّنات الأساسية لدفاع ستامب، مع التركيز على الدور المهم الذي تلعبه المعرفة الفرنسيسكانية فيه.

هدف ستامب هو وصف "عالمٍ يوجد فيه الرب ولديه سبب أخلاقي كافٍ للسماح للبشر بالمعاناة" (2010: 61)[4]. وفقًا لستامب، سبب سماح الرب لنا بالمعاناة هو محبته لنا: يريد الرب لنا ازدهارًا أقصى لا ينتهي، وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بالارتباط مع الرب. ومن الأمور المركزية في دفاع ستامب هو تبنّيها مقياس القيمة الذي وضعه توما الأكويني، والذي بموجبه إنّ أعظم خير للبشر هو

---

(4) وفقًا للطريقة القياسية للتمييز بين الدفاع والثيوديسيا [علم تبرير العدالة الإلهية]، إذا اعتُبِرَ وصفها صادقًا على نحو محتمل فحسب، فسيُعدّ دفاعًا؛ وإذا اعتُبِرَ صادقًا بالفعل، فسيُعدّ ثيوديسيا. ومن أجل التبسيط، سأشير إليه على أنه "دفاع" فحسب.

ارتباط لا ينتهي من الحب مع الرب، وأعظم شر عليهم هو انفصال عن الرب لا ينتهي، مع ما يصاحبه من تشظّي عقلي واستلاب-الذات (388). إنّ تفسير ستامب العام لسماح الرب بالمعاناة الإنسانية هو مساهمتها في تحقيق الخير الأعظم للبشر ودفع الشر الأعظم عنهم (372). وحاصل الأمر، يساعدنا اختبارنا للمعاناة على تحقيق ارتباط مع الرب نابع من المحبة وتجنّب الانفصال الدائم عنه. إنّ الرب مسوَّغ أخلاقياً في السماح بمعاناتنا لأننا المستفيدون الأساسيون من هذه المعاناة التي يسمح بها الرب، والخير الناتج عن معاناتنا يفوق شر المعاناة نفسها (14).

السؤال الحاسم الذي يتعيّن على ستامب معالجته هو لماذا ستكون المعاناة مطلوبة لتحقيق الارتباط مع الرب أو تجنّب الانفصال عنه. تعتمد إجابة ستامب عن هذا السؤال بشكل كبير على علم النفس الأخلاقي للأكويني. إنّ إنصاف جميع خفايا تطبيق ستامب لعلم النفس الأخلاقي للأكويني هو خارج نطاق هذا الفصل، لذلك سأكتفي بتقديم الخطوط العريضة لهذا التفسير؛ وأُرشِد القارئ المهتم إلى الجزء الثاني من كتاب التجوال في الظلام للوقوف على مزيد من التفاصيل.

أحد الادعاءات المهمة حول علم النفس الأخلاقي البشري الذي تتبنّاه ستامب من الأكويني هو أنّ البشر لا يمكن أن يتكاملوا بشكل تام إلا حول الخير. وهكذا، فإنّ أي رغبة في الشر ستؤدي دائمًا إلى تشظٍّ داخلي لدى الإنسان. ومع ذلك، بسبب الهبوط "كل البشر لديهم مرض كامن في الإرادة" يقود على نحو لا مفرَّ منه إلى أن نختار فعل الشر: "فالناس لا يريدون ما هو خطأ أخلاقياً فحسب؛ بل يتشبّثون بشدّة بالخطأ الأخلاقي الذي يريدونه. إنهم لا يخفقون في إرادة الخير فحسب؛ بل يُخفقون أيضًا في إرادة إرادته" (155، 153). وهكذا، فإننا جميعًا "نفتقر إلى التكامل الداخلي إلى حد ما" (156)[5]. هذا التشظّي الداخلي يجعلنا

(5) تُقر ستامب بأنّ كثيرًا من قرائها لا يقبلون بعقيدة الخطيئة الأصلية. لكن كل تتطلبه أهداف دفاعها هو قبول الحقيقة الواضحة إلى حد ما المتمثلة في ميل الإنسان إلى ارتكاب الأخطاء الأخلاقية، وأن هذا الميل لا ينفي الرب أو يطعن فيه بأي شكل من الأشكال (2010: 156).

غير قادرين على الارتباط الحقيقي النابع من المحبة ليس مع الرب فحسب، بل مع الأشخاص الآخرين أيضًا.

من أجل التغلّب على حالة "إرادة العزلة" هاته، لا يكفي أن نقرّر فحسب أننا لا نريد أن نكون في هذه الحالة بعد الآن (156). كما توضّح ستامب،

إنّ افتقار الشخص إلى التكامل الداخلي إنما هو من عدم رغبته في توحيد نفسه بإرادة. فهو ليس متكاملاً داخليا بإرادة لأنه لا يريد أن يكون كذلك.... لذا، فإنّ العيب في الإرادة هو من النوع الذي لا يمكن إصلاحه بوساطة صاحبه إلا إذا لم يكن لديه هذا العيب. (159)

> حتى الإله لا يستطيع أن يُصلح ولو من خلال المعجزة إرادة الشخص المعيوبة*: "إنّ القرب المتبادل الذي يتطلّبه الارتباط أو الاتحاد إنما يعتمد على اتفاق بين إرادتين مختلفتين. ولكن إذا كان الرب هو مَنْ يحدِّد إرادة [الشخص]، فالإرادة الوحيدة العاملة في [هذا الشخص] هي إرادة الرب" (159). ومن هنا فإنّ اتحاد إرادة الشخص مع إرادة الرب لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تعاون ذلك الشخص مع الرب.

المشكلة هي أنّ البشر بعد-الهبوط ليس لديهم رغبة في التكامل الداخلي ولا رغبة في التعاون مع نعمة الرب. هذا هو المكان الذي تأتي فيه ضرورة المعاناة: من خلال المعاناة، تبدأ قلوبنا القاسية في التصدّع، وحتى الفتحة الصغيرة تكفي لدخول نعمة الرب والبدء في العمل. إنّ اختبارنا المعاناة، رغم أنه لم يكن له في البداية تأثير في جعلنا متعاونين مع نعمة الرب، إلا أنه يساعدنا على الأقل في تقليل مقاومتنا لها. بمجرّد أن تنخفض مقاومتنا، نكون قادرين على اختبار محبة الرب وإبداء رغبة في اتحاد محبة معه تكون سعادتنا النهائية فيه.

تَتَبع ستامب الأكويني في ادعائها أنّ علاجات ميل البشر إلى فعل الشر وما

(*) المترجم: مثل هذه العبارات التي يتجرأ بعض الفلاسفة على إطلاقها على الإله غير مسلَّمة ومبنية على سوء فهم لإرادته وقدرته مهما كان مقصد ذلك القائل.

يصاحبه من عُزلة مرادة هي عمليات التسويغ والتقديس (152). ومع ذلك، فهي تفهم هذه العمليات على أنها في الأساس تكون من منظور المخاطَب (172). وكما تقول: "إنّ علاقة المحبة التي تكون من منظور المخاطَب بين الرب والبشر هي... ما يهدف إليه التسويغ والتقديس وينتجانه" (172). التسويغ هو العملية التي من خلالها يتوقف الإنسان عن مقاومة الرب ويكون قادرًا على تلقّي نعمة الإيمان المسوِّغ (168). هذه النعمة، التي يمنحها الرب مجانًا والتي يمكن تلقّيها متى توقّف الشخص أخيرًا عن منعها بفاعلية، تمنح الشخص إرادة من درجة-أعلى لإرادة الاتحاد مع الرب (وهو ما يتسق مع امتلاكه القائم للإرادات من الدرجة الأولى التي تكون غير متوافقة مع هذا الاتحاد). التقديس، الذي يتبع التسويغ، هو العملية التي من خلالها يقوّي الربُّ الشخصَ المسوَّغ لتكون إراداته من الدرجة الأولى متوافقة مع إرادته من الدرجة-العليا في الاتحاد مع الربّ. كل من التسويغ والتقديس "يوحِّد [الشخص] بدرجة متزايدة مع الرب عبر المحبة" (166).

كِلا التسويغ والتقديس، بقدر ما يتضمنان بشكل أساسي الاستسلام للرب والتعاون معه، لا يهدفان إلى حالةٍ من منظور-مخاطَب معيَّنة (أي، الاتحاد مع الرب) فحسب، بل هما عمليتان من منظور المخاطَب. يمكن وصفهما من منظور المراقِب، ولكنّ فهمهما يكون أسهل عند تقديمهما في شكل روائي، وهو ما يجعلهما مفهومين من منظور المخاطَب. ومن المفيد في هذا الصدد أيضًا أن نلاحظ أنّ بعض الروايات الأكثر إقناعًا التي تُصوّر عمليتي التسويغ والتقديس مكتوبة إلى حد كبير بصيغة المخاطَب، وهي موجَّهة إلى الرب - تأمَّل، على سبيل المثال، في اعترافات أوغسطينوس أو حياة القدّيسة تريزا الأفيلية.

التسويغ والتقديس هما عمليتان يحصل من خلالهما الناس على معرفة فرنسيسكانية عن الرب، إما من خلال الروايات أو من خلال خبرة من منظور المخاطَب عن الرب. لذا، تلعب المعرفة الفرنسيسكانية دورًا في دفاع ستامب باعتبارها تصف العملية التي يستعمل الرب من خلالها المعاناةَ لبعث البشر الهابطين واستمالتهم إلى الدخول في علاقة معه. تلعب المعرفة الفرنسيسكانية أيضًا دورًا في

تقديم ستامب لدفاعها، حيث تَستعمل رواياتِ الكتاب المقدّس عن أيوب وإبراهيم وإسحق وشمشون ومريم من بيت عنيا لتوضيح كيف يسمح الرب للمعاناة بأن تأتي بالخير النهائي للبشر.

2.1.15 المعرفة الفرنسيسكانية واللاهوت السلبي

في ورقتهما البحثية، "ما يمكن أن يعرفه اللاهوتي السلبي: عدم القدرة على وصف الإلهي والرؤية التطويبية" (2017)، يستشهد ديفيد إفيرد وديفيد ورسلي بتمييز ستامب بين المعرفة الدومينيكية والمعرفة الفرنسيسكانية للمساعدة في حسم التوتر بين ادعاءات اللاهوتي السلبي حول عدم القدرة على وصف الإلهي والوعد بمعرفة الرب على نحو كامل، كما نكون معروفين له، في الرؤية. يفسّران التوتر بين هاتين العقيدتين على النحو التالي:

> إذا كان الرب يفوق الوصف والاستيعاب، وإذا كان بمعنى ما غير معروف، فكيف يمكننا ونحن على الأرض (أو في السماء) الوصول إلى امتلاك معرفة كاملة عنه؟ على العكس من ذلك، إذا اتضح أنه من الممكن أن نعرفه كما يعرفنا، فبأي معنى يمكن اعتبار الرب غير قابل للوصف ألبتة؟ (2017: 208)

تعتبر عقيدة عدم القدرة على وصف الإلهي أمرًا أساسيًا في اللاهوت السلبي. ويصفها إفيرد وورسلي، على نحو تقريبي، بأنها الادعاء بأنّ الرب "يتجاوز الوصف، أو يتجاوز المفاهيم البشرية" (208). وكما يشيران، كانت اللاهوتية السلبية شائعة الانتشار بين لاهوتيي الكنيسة في بضع مئات السنين الأولى. ولكن كان إلى جانب ذلك أيضًا تمسّكٌ بادعاء أننا سنعرف الرب بالكامل عند الرؤية التطويبية (لنطلق عليها "المعرفة التطويبية"). يبدو من غير المرجّح إلى حد كبير أن يقبل كثير من آباء الكنيسة هذا التناقض الصارخ. يجادل إفيرد وورسلي بأنّ ادعاءي عدم القدرة على وصف الإلهي والمعرفة التطويبية يمكن إثبات أنهما متسقان إذا

ميّزنا بين نوعين مختلفين من عدم القدرة على الوصف. لقد أثبتوا أنّ عقيدة عدم القدرة على وصف الإلهي يمكن فهمها بطريقتين مختلفتين من خلال استدعاء تفسير ستامب للمعرفة الدومينيكية والمعرفة الفرنسيسكانية.

يُبيّن إفيرد وورسلي أولاً أنّ المعرفة الفرنسيسكانية نفسها هي، إلى حد ما، غير قابلة للوصف، لأنه لا يمكن التعبير عنها بشكل قضوي. يسمون هذا النوع من عدم القدرة على الوصف "عدم القدرة على الوصف القضوي" (211). ومن ثم يواصلان مجادلين بأنه:

> إذا كان من الممكن أن تكون معرفة الأشخاص الآخرين غير قابلة للوصف قضويًا (في التجربة الفكرية المعدَلة لستامب، إنّ المعرفة التي تكتسبها ماري عندما تتعلّم كيف يبدو أو ماذا يعني أن تحبها والدتها ستكون غير قابلة للوصف قضويًا)، فمن السهل أن نرى كيف أنّ الرب، أيضًا، يمكن أن يكون، بمعنى ما مشابه، غير قابل للوصف قضويًا (ببساطة استبدل بوالدة ماري الرب في التجربة الفكرية المعدّلة لستامب). (211)

يسلّط إفيرد وورسلي الضوء على فرق كبير بين عدم القدرة على الوصف القضوي الذي تنطوي عليه المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص وعدم القدرة على وصف القضوي للرب. إذ يزعمان أنه يتسق مع تفسير ستامب القول إنه عندما التقت ماري بوالدتها للمرة الأولى، فإنها قد تعلّمت شيئًا قديمًا بطريقة جديدة؛ أي إنّ المعرفة الفرنسيسكانية لماري عن والدتها "متحققة إلى حد ما بوساطة ما كان معروفًا سابقًا، أعني، المعرفة القضوية ذات الصلة" (216، هامش 10). لكنّ هذا، في زعمهم، ليس إمكانية لمعرفة فرنسيسكانية عن الرب - لا يمكن أن ينحصر الأمر في تعلّم شيء قديم بطريقة جديدة، لأننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا عن كيف يبدو الرب على نحو جوهري أو أساسي في شكل قضوي.

لا أتفق مع تأويل إفيرد وورسلي لستامب حول هذه النقطة: أعتقد أنه لا يتسق مع موقف ستامب المعلن الادعاء بأنّ المعرفة الفرنسيسكانية لماري عن

والدتها يمكن التقاطها بشكل قضوي. تصرّ ستامب على أنّ المعرفة الفرنسيسكانية غير قضوية على نحو لا يقبل الاختزال. لذا، يبدو لي أنّ الفرق الحاسم بين الأشخاص الآخرين والرب فيما يخصّ عدم القدرة على الوصف القضوي هو أنه لا يمكن التعبير عن كيف يبدو الرب جوهريًا على نحو قضوي واضح، ولكن يمكننا تقديم توقعات جوهرية صادقة عن الأشخاص الآخرين. إنّ إفيرد وورسلي على حق في ادعائهما أنّ الرب غير قابل للوصف قضويًا. لكنني لا أعتقد أنّ حقيقة قدرتنا على التعبير عن الحقائق المتعلقة بالطبيعة الجوهرية للأشخاص الآخرين بشكل قضوي تعني أنّ المعرفة الفرنسيسكانية عنهم يمكن بمعنى ما التعبير عنها بشكل قضوي. ما نتعلّمه من خلال المعرفة الفرنسيسكانية ليس حقائق عن الطبيعة الجوهرية للأشخاص - نحن لا نتوصّل إلى معرفة حقائق جديدة عنهم (فحسب) (حتى [تلك] الحقائق التي لا يمكن معرفتها إلا من خلال الخبرة المباشرة)، بل نتوصّل إلى معرفتهم هم.

يدّعي إفيرد وورسلي أنّ الرب لا يمكن وصفه قضويًا: "يبقى الرب فوق الوصف (الأساسي) وفوق المفاهيم البشرية (الأساسية)، من جهة أنه لا يمكن أبدًا استيعاب المعرفة عنه بشكل كامل أو التقاطها من خلال أوصاف أو مفاهيم (أساسية)" (214). هذه هي الطريقة التي يفسّران بها عقيدة اللاهوت السلبي القائلة بعدم القدرة على وصف الإلهي. إنهما يوفِّقان بين عقيدة عدم القدرة على وصف الإلهي والمعرفة التطويبية من خلال الادعاء بأنّ المعرفة التطويبية بالرب هي معرفة فرنسيسكانية. فعلى حد تعبيرهما، إنّ الرب "لا يمكن وصفه قضويًا ولكن يمكن وصفه شخصيًا" (205).

لتهدئة المخاوف الناتجة من ادعاء أنّ الرب يمكن وصفه شخصيًا يُضعف عقيدة عدم القدرة على وصف الإلهي كثيرًا، يُبيِّن إفيرد وورسلي أنّ هذا الادعاء يدعم عقيدة أنّ الرب قد كشف عن نفسه للبشرية من خلال الخلق والتجسّد والكتاب المقدّس.

إذا كان من الممكن نقل المعرفة الفرنسيسكانية من خلال الرواية والخبرة من

منظور المخاطَب كما تؤكد ستامب، وإذا كان الرب قد كشف بالفعل شيئًا ما، في الواقع أي شيء، عن نفسه في خلقٍ ما يمكن أن نختبره من خلال التفاعل من منظور المخاطَب في التجسّد أو من خلال روايات الكتاب المقدّس، فيبدو أنّ الرب لا يمكن أن يكون غير قابل للوصف شخصيًا (214).

وهكذا، يستفيد إفيرد وورسلي من تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية بطريقة إبداعية يوفّقان بها بين عقيدتيّ عدم القدرة على وصف الإلهي والمعرفة التطويبية.

3.1.15 معرفة فرنسيسكانية أم معرفة بين-شخصية؟

في "Epistemology Personalized" (2017) و"God and Interpersonal Knowledge" (2018)، يطوِّر ماثيو بنتون تفسيرًا للمعرفة البين-شخصية لا تكون فيه حالةً عن عقل فردي وإنما عن فردين "يعرفان بعضهما بعضًا شخصيًا، بوصفهما ذاتينِ، من منظور المخاطَب" (2018: 421).

لكي نُميِّز المعرفة البين-شخصية عن الأنواع الأخرى من معرفة الأشخاص، يميِّز بنتون بين ثلاث درجات من المشاركة الشخصية: تتألف الدرجة الأولى من معرفة قضوية عن الحقائق المتعلقة بالشخص مكتسبة دون تفاعل سببي مباشر معه؛ وتتألف الدرجة الثانية من معرفة قضوية مكتسبة من خلال الوصول الإدراكي الحسي إلى الشخص (ويشمل ذلك الوصول الذي تتوسطه وسائط مثل الشاشات أو الصور)، على الرغم من أنّ الاتجاه السببي للمعرفة يسير في اتجاه واحد (من الشخص المعروف إلى العارف)؛ وتتطلب الدرجة الثالثة من المشاركة الشخصية معاملة الشخص الآخر بوصفه ذاتًا وتفاعلاتٍ ثنائية الاتجاه بين الشخصين (423-4). على الرغم من أنّ أوّل درجتين من المشاركة الشخصية تؤديان إلى معرفة-مَنْ (أي، القدرة على تمييز شخص ما عن الآخرين)، إلا أنّ أيًا منهما لا يكفي لمعرفة شخص ما شخصيًا. الدرجة الثالثة وحدها من المشاركة تؤدي إلى المعرفة البين-شخصية.

على غرار المعرفة الفرنسيسكانية، تُعدّ المعرفة البين-شخصية غير قضوية.

يكتب بنتون:

> المعرفة البين-شخصية... ليست من النوع الذي يمكن بناؤه من خلال معرفة المزيد والمزيد من القضايا عن الشخص، أو من خلال اكتساب المزيد من المعرفة النوعية عنه. والمعرفة البين-شخصية مستقلة عن أي من القضايا المعيَّنة المعروفة عن الشخص، بهذا المعنى: بالنسبة إلى أي مجموعة من القضايا التي يعرفها المرء عن شخص ما، يمكن للمرء من حيث المبدأ أن يعرف ذلك الشخص شخصيًا دون معرفة تلك القضايا المعيَّنة عنه. (423)

وفقًا لبنتون، تتطلب المعرفة البين-شخصية مواجهات شخصية ثنائية-الاتجاه يُعامِل فيها كلُّ شخصٍ الآخرَ بطريقة تكون من منظور المخاطَب (424). إنّ شرط المواجهات الشخصية يفسح المجال لإمكانية أن يقال، على سبيل المثال، إنني أمتلك معرفة بين-شخصية عن جدّي، الذي تُوفي عندما كان عمري 11 عامًا، بالنظر إلى أننا تفاعلنا سببيًا مع بعضنا بعضًا وعاملنا بعضنا بعضًا بشكل شخصاني-مخاطَب في الماضي. ومع ذلك، يعتقد بنتون أنه من المقبول أن يتعيّن على المعرفة البين-شخصية أن تستوفي شرط التناظر القوي: الشخص أ يعرف على نحو بين-شخصي الشخص ب فقط إذا كان ب يعرف أ على نحو بين-شخصي (425). إذا استمر هذا الشرط القوي قائمًا، فإنّ جدّي بوفاته، أكون قد فقدتُ معرفتي البين-شخصية عنه. تُعدّ هذه نقطة خلاف مهمة بين تفسير بنتون وتفسير ستامب: يرى بنتون أنّ المعرفة البين-شخصية تتطلب وجود الذاتين المنخرطتينِ.

يناقش بنتون عدة تطبيقات لتفسيره للمعرفة البين-شخصية، ولكنّ الأهم من ذلك فيما يخصّ أهدافنا، أنّ بنتون يدّعي أنه يمكن أن تكون هناك معرفة بين-شخصية بيننا وبين الرب. ويستشهد بعدد من المؤلفين الذين يجادلون بأنّ الرب معروف على نحو سليم بطريقة شخصية، وليس كموضوع. يناقش بنتون أيضًا التفسيرات الحديثة للمعرفة الشعائرية التي يبدو أنها تدّعي أننا نستطيع جَني معرفة عن الرب من خلال الممارسات والطقوس الشعائرية التي نخاطب فيها الرب على نحو شخصاني-مخاطَب.

ينتقل بنتون بعد ذلك إلى تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية. ويقرّ بوجود أوجه تشابه مهمة بين تفسيره وتفسير ستامب، لكنه ينتقد بعد ذلك تفسيرها الذي يسمح بوجود معرفة فرنسيسكانية عما هو غير موجود (على سبيل المثال، الموتى والشخصيات الخيالية). يُرجع بنتون هذا الخلل في تفسير ستامب إلى ادعائها أنّ المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص يمكن اكتسابها ليس من خلال الخبرة من منظور المخاطَب فحسب وإنما من خلال الروايات. ولكنه على نحو محيِّر يقول إنّ المعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص "تُصبح واضحة في المقام الأول من خلال الروايات"، غير أنني عجزت في العثور على أي دعم لهذا الادعاء في عمل ستامب (430). على العكس من ذلك، يبدو لي أنّ ستامب تجعل على نحو جلي الخبرة من منظور المخاطَب هي الطريقة الأساسية لاكتساب المعرفة الفرنسيسكانية. فقد قدّمتْ ذلك المفهوم لأول مرة من خلال قصة ماري التي تتوصّل أخيرًا إلى معرفة والدتها عندما تلتقي بها وتتفاعل معها، ولم يتضمن أي مثال من الأمثلة الخمسة التي قدّمتها للمعرفة الفرنسيسكانية عن الأشخاص روايات (ستامب 2010: 54-5). زد على ذلك أنّ الطريقة التي تصف بها ستامب كيف تنقل الرواياتُ المعرفةَ الفرنسيسكانية (من خلال توفير نوع من المحاكاة للخبرة من منظور المخاطَب) تشير إلى أنّ الخبرة من منظور المخاطَب هي الطريقة الأساسية لاكتساب مثل هذه المعرفة، في حين أنّ الروايات إنما تفعل ذلك بطريقة ثانوية.

يجادل بنتون بأنّ إمكانية الحصول على معرفة فرنسيسكانية عن شخص غير موجود هي نتيجة غير بديهية للغاية في تفسير ستامب. دفاعًا عن ستامب، أودّ أن أجادل، أولاً، بأنه يبدو من المقبول أن يكون لدينا معرفة (من نوع ما) عن الشخصيات الخيالية. على سبيل المثال، إذا كنتَ تأخذ حصة دراسية عن تولستوي، فقد يجري اختبارك فيما يخصّ معرفتك بالشخصيات في رواية آنا كارنينا من خلال طرح أسئلة من قبيل: "لماذا تركت آنا زوجها؟ كيف أثّر قرارها على ابنها سريوزا؟ كيف تغيَّر موقف ليفين تجاه زوجته بعد وفاة أخيه؟ لاحِظ أنّ هذه كلها أسئلة وقائعية يمكن العثور على إجابات لها على موقع SparksNotes. ومع ذلك، من

المقبول جدًا أن نكتسب نوعًا مختلفًا من المعرفة عندما نقرأ هذا الكتاب بالفعل، وهذا يشمل نوع المعرفة التي نكتسبها عن الشخصيات. نحن نتوصّل إلى معرفتهم هم، وليس إلى مجرّد قائمة من الحقائق عنهم: هذه هي المعرفة الفرنسيسكانية المقبولة عن الشخصيات الخيالية.

يمضي بنتون مجادلاً بأنّ حقيقة أنّ المعرفة الفرنسيسكانية لا تستلزم-وجودًا تُولِّد مشاكل في استجابة ستامب لمشكلة الشر. إذ وفق رؤية ستامب، يمكن أن نمتلك معرفة فرنسيسكانية عن الرب حتى لو لم يكن موجودًا. يتساءل بنتون: "كيف يساعدنا في حل مشكلة الشر أن نُصرّ على أننا قد نعرف الرب (شخصيًا)، بالمعنى الفرنسيسكاني، إذا كان من الممكن للمرء أن يمتلك مثل هذه المعرفة دون أن يكون هناك إله؟" (431). أعتقد أنّ هذا النقد يسيء فهم الدور الذي تلعبه المعرفة الفرنسيسكانية في دفاع ستامب. لا تستدعي ستامب المعرفة الفرنسيسكانية بأي شكل دليلي أو لأجل جعل الادعاء بأنّ الرب موجودٌ أكثر مقبولية. بل، كما رأينا، تُميِّز المعرفة الفرنسيسكانية عمليتي التسويغ والتقديس اللتين من خلالهما يستخلص الرب صلاحنا النهائي من المعاناة. إنما يُقدَّم تفسير ستامب على أنه عالَم محتمل يكون فيه الرب موجودًا، وتكون الادعاءات ذات الصلة حول المعاناة وما إلى ذلك قائمة. تساعد روايات الكتاب المقدّس التي تستعملها على تسهيل فهمنا لسبب سماح الرب بمعاناة البشر. وبكل الأحوال، إذا كانت المعرفة البين-شخصية حسب مفهوم بنتون غير معصومة من الخطأ، فإنها ستكون عرضة للنوع نفسه من المشاكل: قد نظن أننا نمتلك معرفة بين-شخصية عن الرب ولكن نكون مخطئين.

أخيرًا، تدّعي ستامب أنّ هناك درجات من المعرفة الفرنسيسكانية. أعتقد أنه يسعها توضيح هذا الجانب من رؤيتها من خلال الادعاء بأنّ الدرجات العليا من المعرفة الفرنسيسكانية تُكتسب من خلال الخبرات من منظور المخاطَب التي تكون من النوع الحميمي على نحو خاص. يمكن أن تدّعي أنّ هذه الدرجة من المعرفة الفرنسيسكانية تستلزم-وجودًا، في حين أنّ الدرجات الأدنى منها المتحققة من خلال الروايات لا تستلزم-وجودًا.

2.15 الختام

استهلّت إليونور ستامب محادثة مهمة في فلسفة الدين بتقديمها المعرفة الفرنسيسكانية واستعمالها الروايات في معالجة مشكلة الشر. لقد مهّدت طرقًا جديدة لتناول موضوعات ذات أهمية قصوى، مثل طبيعة العلاقات الشخصية وقدرتنا على معرفة الرب. في هذا الفصل، حاولتُ تقديم مقدّمة أساسية لتفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية، والإجابة عن بعض الاعتراضات عليه، ومناقشة بعض الطرق الحديثة التي طُبِّق فيها وتفاعلتُ معه. وقد اضطررت إلى استبعاد الاستجابات والتفاعلات الأخرى المثيرة للاهتمام التي حظي بها عمل ستامب: على سبيل المثال، يجد نيكولاس وولترستورف (2016) نقاط اتصال مع تفسير ستامب للمعرفة الفرنسيسكانية في عمله حول المعرفة الشعائرية، ويقرّ مات دنكان (2020) بوجود صلات بين تفسير ستامب وتفسيره حول معرفة الأشياء. لكنني آمل أن أكون قد حققت ما يكفي من الإحساس بالإثارة تجاه هذا الموضوع والمحادثات المثيرة للاهتمام التي مُهِّد لها لحث القارئ على استكشاف المزيد.

الفصل السادس عشر

الفهم العملي المُشبع شعائريًا

تيرينس كيونيو

في هذا الفصل، أتعامل مع قلق طويل الأمد تجاه النشاط الديني الطقوسي الجماعي ("النشاط الشعائري،" باختصار).

ينشأ هذا القلق من ثلاث ملاحظات. الأولى: إنّ التقاليد التوحيدية الكبرى تفرض امتلاك مواقف مثل الإيمان والرجاء والمحبة، وكذلك القيام بالأفعال التي تُعبّر عن هذه المواقف. والثانية، إنّ هذه التقاليد تدعو ممارسيها إلى الانخراط في النشاط الشعائري بانتظام والمشاركة في طقوس العبادة الجماعية. ومع ذلك، هناك شرط يكون بموجبه لهذا النشاط قيمة دينية، رَبط المجتمع وأعضائه بالله على نحو ملائم: يجب أن يوائم بالطُرق الصحيحة المواقف الدينية الجوهرية - في الحالة المثالية، يُعبِّر عنها. الملاحظة الثالثة هي أنّ النشاط الشعائري يُخفق على نحو منهجي في المواءمة بهذه الطريقة وغالبًا ما يكون روتينيًا أو ميكانيكيًا أو غير صادق أو ركّزَ على ما إذا كان يجري تنفيذه بشكل صحيح[1]. ومن هنا، يأتي القلق طويل الأمد من أنّ النشاط الشعائري يُخفق على نحو منهجي في أن يكون له قيمة دينية -

(1) بعد دراسة طقوس النار على نطاق واسع في الهند، خلص عالم اللغويات والأنثروبولوجيا الهولندي فريتس ستال إلى أنه عندما يؤدي الناس هذه الطقوس، فإنهم "يركزون على صحة الفعل، والتلاوة، والغناء. همهم الأساسي، إن لم يكن هوسًا، هو القواعد. لا توجد معاني رمزية تدور في أذهانهم عندما ينخرطون في أداء الطقوس" (1979: 3).

أو على الأقل تتضاءل قيمته بشدة أو تبطل بسبب غياب المواءمة. ولا تتفاقم هذه المشكلة إلا من حقيقة أنّ بعض التقاليد الدينية تشدِّد بشكل كبير على المشاركة في النشاط الشعائري. قد يبدو هذا التشديد في غير محله، لأنّ الظروف التي يكون فيها لهذا النشاط قيمة دينية لا يمكن استيفاؤها على نحو منهجي.

هناك عدة ردود مختلفة قدّمت نفسها. أوّل هذه الردود هو الإصرار على أنّ الافتقار إلى المواءمة الذي ذكرناه للتو هو إما مبالغ فيه أو ليس إشكاليًا. وثانيها هو الاعتراف بأنّ غياب المواءمة بين المواقف الدينية الجوهرية والنشاط الشعائري هو أمر حقيقي وإشكالي ولكن هناك طرق جاهزة في الممارسة العملية لمعالجته. ثالثها هو القول إنّ غياب المواءمة هو أمر حقيقي وإشكالي ولكنه ربما يكون أقل أهمية مما يزعمه القلق المذكور أعلاه. من خلال استعمال الشعائر المسيحية الأرثوذكسية الشرقية كحالة محورية، أطوِّر نسخة مختلفة من الرد الثالث هذا على ما سأشير إليه باسم "قلق المواءمة".

يستمر هذا الرد بناءً على افتراض أنّ الشعيرة عملية المنحى، وتتأسس بوساطة أفعال تعمل على تشكيلنا وتشكيل العالم بطرق مختلفة. تتناول المرحلة الأولى من المناقشة تفسيرًا للفهم العملي الذي يمكن أن يُؤمِّن مثل هذا الفعل، وإن كان تفسيرًا يؤكد على الأبعاد المعرفية لهذا الفهم. كيف تعمل طقوس الكنيسة على تشكيل المشاركين فيها بالضبط؟ تطرح المرحلة الثانية من الرد رؤية متعددة الأوجه حول العالم والبشر والرب، تحيا وتتجلّى في الشعائر الأرثوذكسية. أقترح أنّ الفهم العملي لهذه الرؤية هو الذي تعمل شعائر الكنيسة على غرسه فينا. هذا هو الفهم "المُشبَع شعائريًا" الذي يشير إليه عنوان هذا الفصل. مع وجود هذه المواد في متناول اليد، أزعم أنّ لدينا سببًا للاعتقاد بأنّ النشاط الشعائري له قيمة دينية كبيرة، حتى لو كان له سمات أخرى مثيرة للقلق.

أعتقد أنّ الرد الذي تناولناه للتو يقلِّل من قوة قلق المواءمة. ومع ذلك، أشك في أنه يمثل إجابة كاملة. لأسباب أحدها، يعتمد هذا الرد على موارد التقليد الأرثوذكسي الشرقي. ولكن ثمة سؤال مشروع هو هل هناك موارد من هذا القبيل

متاحة في التقاليد الدينية الأخرى. والسبب الآخر، قد يتساءل المرء عما إذا كانت التقاليد مثل الأرثوذكسية في حد ذاتها في وضع جيد للاستفادة من هذه الموارد. في ختام هذا الفصل، سأعود إلى هذه المخاوف، وأشير إلى المواضع التي تحتاج إلى المزيد من العمل.

1.16 الفهم العملي

لقد مرَّ بعضنا بتجربة الإكراه على تلقّي دروس العزف على البيانو عندما كنا أطفالاً. إذا سارت الأمور على ما يرام بما فيه الكفاية، فإنّ هذه التجربة تغرس معرفة عملية عن كيفية العزف على هذه الآلة. لقد تعلّمنا كيف نحرّك أصابعنا لعزف النغمات الصحيحة، وكيف نعزف في الوقت المناسب، وكيف نستعمل الديناميات أثناء العزف، والتركيز على بعض المقاطع دون أخرى. زيادة على ذلك، تعلّمنا متى نطبّق معرفة-كيف الخاصة بنا - متى نستعمل دواسات البيانو لإسكات الصوت، أو العزف بتشديد متزايد، أو التوقف مؤقتًا للحصول على التأثير. تندمج هاتان المعرفتان معرفة-كيف ومعرفة-متى في المعرفة الموسيقية العملية.

لم تتقدّم عملية تعلّم العزف على البيانو إلى أبعد من ذلك بالنسبة إلى كثيرين منا. لكن بالنسبة إلى بعضنا استمرت العملية. إذ لم يكتفوا بتعلّم أداء الأعمال الموسيقية فحسب، وإنما أيضًا كيفية الاستماع إلى الموسيقى، وتقدير خصائصها التأليفية والفروق الدقيقة بينها. بل بعضنا حتى تعلّم كيفية أداء الأعمال الموسيقية مع الآخرين، وتعلّم كيفية الانتباه وما الذي يجب الانتباه إليه في هذه العروض المشتركة. في الواقع، مرَّ بعضنا بتجربة التقدّم إلى النقطة التي لم يقتصر فيها على تطوير المعرفة الموسيقية العملية فحسب، بل أيضًا تطوير حساسيات موسيقية لأنواع معينة.

أعني بـ "الحساسيات الموسيقية" قدرات شبه-عقائدية لنطاق معيَّن تتضمن الكون حساسًا للتلميحات الدقيقة التي تخصّ ما يستدعيه التأليف أو الأداء، أو الكون قادرًا على تمييز ما إذا كان التأليف أو الأداء يستوفي مستويات معيّنة من

الكفاءة والتميز، والقدرة على اختبار أداء عمل موسيقي ما بوصفه يُعبِّر عن تأثيرات موسيقية لأنواع معيّنة. إذ فُهمت على هذا النحو، فإنّ هذه الحساسيات هي قدرات تأويلية وتقييمية لنطاق معيّن. على غرار كثير من هذه القدرات، غالبًا ما يكون توضيح حكمها، فضلاً عن السمات الدقيقة للتأليف أو الأداء التي تنسجم معها، أمرًا صعبًا للغاية. ومع ذلك، مع مرور الوقت والتكرار والتدريب، يمكن غرس الحساسيات الموسيقية وتطويرها وصقلها وتقييمها، وإصدار أحكام واستجابات ملائمة إلى حد ما. عند تطويرها إلى درجة عالية، يمكن أن تتناغم هذه الحساسيات بدقة شديدة مع الفروق الدقيقة في التأليفات والعروض. ومع ذلك، ينبغي القول أيضًا إنّ الحساسيات الموسيقية يمكن أن تكون شديدة الفرادة والتميّز: ليس الأمر كما لو أنها ببساطة تتبع معايير الكفاية والتميّز القائمة. يمكنها أيضًا إنتاج طرق جديدة للغاية للتعامل مع التأليف والأداء والاستماع وما شابه ذلك أو الانخراط فيه.

لقد قدّمت لمحة عن الإدراك الموسيقي الذي بموجبه يتقدّم الفاعلون من اكتساب المعرفة الموسيقية العملية البدائية إلى اكتساب حساسيات موسيقية لأنواع معينّة. لكنني امتنعت عن تسمية هذه القدرات الموسيقية مهارات. ظني ببساطة هو أنّ المعرفة العملية يمكن أن تكون عن ظهر قلب أو مقيَّدة للغاية، ما يجعلها تُخفق في أن تكون موجَّهة بوساطة فهمٍ ما للنشاط الذي يؤديه المرء. وبالمثل، لا يمكن تطوير هذه الحساسيات إلا بدرجة منخفضة وممارستها بشكل عشوائي. أما المهارات فهي مختلفة. أن تكون ماهرًا في نشاط ما لا يعني القدرة على الانخراط بكفاءة في هذا النشاط فحسب، وإنما أيضًا أن تكون موجَّهًا بفهمك لهذا النشاط بطريقة تمكّنك من الانخراط فيه بكفاءة ضمن نطاق واسع من الظروف.

يلفت جون كامبل انتباهنا إلى ميزات المهارات هاته عندما يكتب عن الأدوات:

> إذا فهمت كيفية عمل أداة ما، ستكون هناك نسقيّة معيّنة في فهمك لها. ستعرف كيفية استعمال هذه الأداة في مجموعة واسعة من السياقات، في ظل التبدّلات المختلفة لخصائصها الجوهرية.... يُعدّ تعديل نمط الاستعمال نسقيًا،

> من جهة أنّ نمط الاستعمال يتباين بتباين الخصائص القائمة للهدف والأداة. وتعديل نمط الاستعمال هو أمر عام، من جهة أنّ المجموعات الأساسية نفسها من الصلات يمكن استعمالها فيما يخصّ كثير من الأدوات المختلفة التي لا حصر لها. (2011: 174-5؛ 179)[2]

تمتد ملاحظات كامبل عن الأدوات إلى عالم الموسيقى. قد تعرف كيفية أداء دور البيانو في مقطوعة موسيقية مؤلفة لطاقم موسيقي ما. ولكن إذا كنت تفتقر إلى القدرة على الانتباه إلى العازفين الآخرين وتنسيق أفعالك معهم، فأنت تفتقر إلى مهارة الأداء ذات الصلة: معرفتك العملية محدودة للغاية. لكي تمتلك مهارات الأداء المطلوبة يجب أن تكون قادرًا على أداء دورك بكفاءة مع العازفين الآخرين في مجموعة متنوعة من السياقات. وبالمثل، قد تعرف كيفية الاستماع إلى عروض عمل موسيقي معيّن. ولكن إذا كنت لا تعرف كيفية الاستماع إلى التعديلات والتأويلات الجديدة له، فأنت تفتقر إلى مهارات الاستماع الحاسمة: معرفتك العملية ضيِّقة للغاية. لكي تمتلك مهارات الاستماع المطلوبة، يجب أن تُعمِّم معرفتك بكيفية الاستماع إلى عروض مقطوعة موسيقية ما لتشمل التعديلات والتأويلات غير العادية لها. واسمحوا لي أن أؤكد من جديد أنّ المطلوب أكثر من هذا. لكي تُظهر المهارات المطلوبة، لا يكفي أن تتمكّن من استعمال قدراتك الموسيقية في مجموعة متنوعة من السياقات. في حالات الأداء والاستماع، يجب أن تتدفق قدراتك من فهمك لما يلزم لأداء الأعمال الموسيقية أو الاستماع إليها بكفاءة؛ لا يمكن أن تكون مجرّد روتين أو أمر عشوائي.

تشير هذه الملاحظات حول المهارات العملية إلى أننا بحاجة إلى مقُولة للإدراك العملي تتجاوز المعرفة العملية. تمشيًا مع التطورات الأخيرة في الإبستمولوجيا، أقترح أنّ المقُولة ذات الصلة هي مقُولة الفهم العملي (انظر Bengson 2020). لن يكون من الضروري بالنسبة إلى أهدافي تقديم أي شيء من

---

(2) مقتبسة في (219 :2020) Bengson. معالجتي للفهم العملي مدينة بالفضل لمقالة بينغسون.

قبيل التوصيف الكامل للفهم العملي. يكفي أن نلاحظ أنّ امتلاك مثل هذا الفهم يتضمن عناصر هي أساسية لامتلاك المهارة: إنه يتضمن فهم الفاعل لنوع النشاط (وأي وسيلة تُستعمل لأدائه) بطريقة يُوجِّه فيها هذا الفهمُ ويفسِّر على حد سواء أداء ذلك الفاعل لذلك النوع من النشاط في مجموعة واسعة من الظروف. إنّ امتلاك فهم عملي لكيفية الاستماع إلى عمل موسيقي، على سبيل المثال، يتطلب فهم هذا النشاط الذي يُوجِّه كيفية استماع المرء لعروض ذلك العمل، بما في ذلك العروض التي تختلف إلى حد ما عن تلك التي قد يكون المرء معتادًا على سماعها.

إنّ تحقيق هذا النوع من الفهم يتطلب جهدًا في بعض النواحي، ولكن ليس كذلك في نواحٍ أخرى. إنه يتطلب جهدًا متى لم يتوافق مع الارتباك العميق أو المنهجي فيما يخصّ نوع النشاط المذكور. تخيّل أنك تعرف كيفية عزف مقطوعة موسيقية لعمل موسيقي ما، وفي الحقيقة، تؤديها بكفاءة وعلى نحو منتظم. إنّ فهمك لكيفية عزف هذه المقطوعة لن يؤسِّس فهمًا عمليًا إذا كنت في حيرة شديدة بشأن مقياس إيقاعها. لأنه في هذه الحالة، لن تتدفق قدرتك على أداء المقطوعة الموسيقية من الفهم الصحيح والثابت لبعض أهم ميزاتها ولن تُوجَّه بوساطته. (يجب أن أؤكد أنّ هذا الشرط الأخير يتوافق مع وجود مجموعة متنوعة من التصوّرات الخاطئة لدى الفاعل إزاء العمل الموسيقي، مثل مَنْ قام بتأليفه). وبالمثل، لن يكون فهمك من ذلك النوع المطلوب إذا فشل في الاتساق مع أشياء أخرى يفهمها المرء عن الموسيقى، مثل أنّ العمل الموسيقي يمكنه تغيير مقاييس الإيقاع عدة مرات. إنّ المعنى الذي لا يتطلب فيه الفهم العملي جهدًا هو عندما يكون في وسع الفاعلين فهم كيفية أداء نشاط ما دون فهم سبب امتلاك هذا النشاط سمات معيَّنة ذات صلة. قد يفهم أحدهم كيفية الارتجال على حساب تغييرات التوليفة الموسيقية المعقدة دون أن يفهم ما يفسِّر لماذا يُعدّ استعمال أنماط معيّنة للنغمة على حساب بعض تعاقبات التوليفة الموسيقية ملائمًا. في هذا الصدد، ربما يكون هناك فرق كبير بين الفهم العملي والفهم النظري. ففي حين أنّ الأخير يتضمن عادة حسم الأسئلة التفسيرية فيما يخصّ لماذا تمتلك الأشياء خصائص معيّنة أو لماذا تحدث بعض

الأحداث، فإنّ الشيء نفسه لا ينطبق على الأول. إنّ أنواع الأسئلة التي يحسمها الفهم العملي ليست أسئلة-لماذا، بل هي أسئلة عملية تتعلق بكيفية أداء نشاط معيّن بشكل جيد.

عندما أصف الفهم العملي بهذه الطريقة، اتخذت موقفًا بشأن بعض القضايا المثيرة للجدل إلى حد ما. لقد رفضت ما يسمى بالرؤى اللافكرانية التي تقلّل من الأبعاد المعرفية للفهم العملي، وكذلك الرؤى "التفسيرية" التي ترى أنّ الفهم (من أي نوع كان) يجب أن يتضمن حسم أسئلة-لماذا. لهذه المناورات مزايا. لسبب واحد، إنها تساعد في فهم ما تلفتني بوصفها أطروحة مقبولة على نحو مستقل، أعني، أنّ اكتساب الفهم العملي هو إنجاز معرفي حقيقي. فكّر في الفاعلين الذين يتمتعون بأنواع من المهارات الموسيقية المذكورة أعلاه. هؤلاء الأشخاص هم محل إعجاب ليس بسبب براعتهم الموسيقية وحدها وإنما أيضًا بسبب فهمهم لكيفية التفاعل مع الموسيقى. يتضمن فهمهم العملي فهمًا لكيفية الأداء والاستماع إلى موسيقى يكون ثابتًا (لا يزداد ولا يقلل)، قويًا (ينطبق على مجموعة واسعة من الظروف)، متماسكًا (يتلاءم مع فهمهم للأنشطة الموسيقية الأساسية الأخرى)، وخاليًا من الارتباك العميق والمنهجي. إنّ التمتع بهذه الميزات يفسّر لماذا يُعدّ الفهم العملي مؤهّلاً معرفيًا.

2.16 الرؤية المكسيمية

إنّ النشاط الشعائري يضم أمورًا كثيرة، لكنّ العبادة تكمن في جوهره. وعبادة الله، بدورها، هي هُيام - من باب استعمال توصيف نيكولاس ولترستورف، إنها هُيام مصحوب برهبة وتبجيل وامتنان لله (2015: 26). بالنظر إلى مركزية العبادة في الشعيرة أو القُداس، فمن السمات اللافتة والمحيرة للشعيرة الأرثوذكسية الشرقية أنها غالبًا ما تستلزم من المشاركين فيها توجيه انتباههم ليس إلى الرب، بل إلى مجموعة واسعة من الأشياء المادية، مثل الماء والزيت والخبز والنبيذ والكؤوس والأيقونات والصلبان ونُسَخ الأناجيل والملابس الكهنوتية ونحوها. تثير هذه

العناصر مجموعة واسعة من الاستجابات الجسدية. وهي تتراوح بين الاقتراب والنظر واللمس والتقبيل والركوع والسجود إلى الأكل والشرب وتجهيز الجسم للاستقبال. على سبيل المثال، في الأبرشيات الصغيرة التي احتفلتُ فيها بالصوم الكبير، في نهاية خدمة الأربعاء المقدّس، تؤخذ نسخة من الأناجيل من المذبح وتوضع في وسط الغرفة على حامل بجانب أيقونة المسيح. يتقدّم الناس بشكل فردي إلى الأمام، ويسجد كل منهم بالكامل على الأرضية الخشبية ثلاث مرات أمام نسخة الإنجيل والأيقونة. يُقبِّلون كليهما ثم يتقدّمون إلى حيث يقف القس؛ يدهن القس جبهتهم بالزيت ويقبّلون صليبًا خشبيًا يحمله بيده. السؤال الذي أودّ متابعته هو: لماذا توصي شعائر الكنيسة بانتظام بأداء أفعال من هذا القبيل؟

بشكل عام، الإجابة التي سأقترحها هي أنّ الشعائر تقدّم رؤية متعددة الأوجه عن العالم الطبيعي والبشر والرب، وكيف يرتبطون أو يجب أن يرتبطوا ببعضهم بعضًا. ما تحاول هذه الرؤية أن تكشفه عن العالم الطبيعي وعنّا وعن الرب لا يظهر للعين غير المتمرسة؛ إنه غامض بمعنى أنه محجوب أو مخفي إلى حد كبير. ومع ذلك، أودّ الإشارة إلى أنّ هذه الرؤية تُعلّمنا وتساعدنا في فهم الأنشطة الشعائرية من النوع الذي لفتُّ الانتباه إليه. بالنظر إلى أنّ هذه الرؤية تتضمن موضوعات محورية في عمل اللاهوتي الأرثوذكسي مكسيموس الصدِّيق، فسأشير إليها باسم "الرؤية المكسيمية". الاقتراح الشامل الذي سأُطوِّره هو أنّ الشعيرة تُنمِّي لدى المشاركين فيها فهمًا عمليًا لكيفية رؤية العالم ومعاملته واختباره بما يتفق والرؤية المكسيمية. سيشكّل هذا الاقتراح جوهر ردّي على القلق، الذي أطّرَ نقاشنا، حول القيمة الدينية للنشاط الشعائري.

اسمحوا لي أن أحدِّد بعض الموضوعات المحورية في هذه الرؤية. الأول هو هناك علاقة وثيقة للغاية بين الرب والعالم الطبيعي. وكما يميل التراث إلى وصفها، فإنّ هذه العلاقة ليست مجرّد علاقة كونه الخالق له. بدلاً من ذلك، تتضمن حضور الرب بشكل وثيق في الخليقة بطريقة لا يكون فيها (على سبيل المثال) الفنان عادةً حاضرًا في الأثر الفني. من المستحيل إغفال موضوع كون الرب حاضرًا في الخليقة

في النصوص الشعائرية للكنيسة. تبدأ صلوات التقديسات الثلاث، التي ربما تكون الصلوات الأكثر استعمالاً في التقليد الأرثوذكسي، بهذا الدعاء:

> أيها الملك السماوي المعزِّي روح الحق الحاضر في كل مكان المالئ الكل كنز الصالحات وواهب الحياة، هلُمَّ واسكن فينا، وطهِّرنا من كل دنس، وخلِّص أيها الصالح نفوسنا. (McGuckin 2011)[3]

تُقرّ الصلاة على الفور بوجود الروح القدس في كل مكان وهي تدعوه أيضًا إلى أن يسكن ويتصرّف بطرق معيّنة في أولئك الذين يصلّون.

إنّ الجانب الآخر من علاقة كون الرب حاضرًا - أعني، الكون حاضرًا في الرب - مقرَّرٌ أيضًا على نحو واسع في التراث. في كتابها الرائع، العيش في خَلق الرب، تشير إليزابيث ثيوكريتوف إلى ما كتبه مكسيموس في ردّه على وصف غريغوريوس اللاهوتي لكل إنسان بأنه "جزء من الرب"، كتبَ مكسيموس:

> إنّ الخالق الواحد للكل يدخل في كل الأشياء... والأشياء الكثيرة التي تختلف عن بعضها بعضًا بحكم طبيعتها تجتمع في شيء واحد، وتتقارب حول الطبيعة الواحدة للإنسان. والرب نفسه يصير كل الأشياء في الكل، يحيط بكل الأشياء ويمنحها وجودًا حقيقيًا في ذاته. (2009: 61)[4]

وبسبب ادعاءات من هذا القبيل الواردة في الجملة الأخيرة هاته، كتبَ الأسقف كاليستوس (وير) من ديوكليا أنه "لا يجد صعوبة في تأييد وحدة الوجود"، التي

---

(3) أجريتُ تعديلاً بسيطًا على الترجمة من اللغة الإغريقية.

(4) يردد مكسيموس صدى غريغوريوس النيصي: "إن حقيقة أن الرب كان يجب عليه أن يرتدي طبيعتنا هي حقيقة لا ينبغي أن تبدو غريبة أو مبالغ فيها للعقول التي لا تشكّل فكرة تافهة للغاية عن الواقع. مَنْ، إذا نظر إلى الكون، سيكون ضعيف العقل لدرجة أنه لا يعتقد أن الرب هو الكل في الكل؛ وأن رداءه الكون، وفي الوقت نفسه يحتويه ويسكن فيه؟ إن ما هو موجود إنما يعتمد عليه، ولا شيء يمكن أن يوجد إلا في كنفه هو". مقتبس في Clément (1993: 41).

بموجبها يكون الرب حاضرًا في الخليقة والخليقة حاضرة فيه (2013: 90)[5]. يواصل وير الإشارة إلى أنّ التراث سعى إلى إيجاد طرق للحديث تفهم هذا التبادل في الكون-حاضرًا-في. وأشهرها، استدعاء غريغوريوس بالاماس التمييز بين الجوهر والطاقة للقيام بذلك: "الرب في الكون والكون في الرب، الأول هو الداعم، والثاني هو المدعوم به. وهكذا فإنّ كل الأشياء تشارك في طاقة الرب الداعمة ولكن ليس في جوهره"[6]. ولكي أكون واضحًا: في تسليط الضوء على هذه الأفكار، ليس ادعائي أنّ الشعائر الأرثوذكسية تفترض مسبقًا شكلاً من أشكال وحدة الوجود. بل إنّ التراث أكّد على وجود علاقة بين الخالق والخلق فيها من الحميمية الكافية لجعل بعض أبرز أصواته ترى أنه من المناسب وصفها بمصطلحات وحدة الوجود.

تؤكد النصوص الشعائرية أنّ الرب ليس حاضرًا في الخليقة فحسب، وإنما هو فاعل فيها أيضًا. في المباركة العظيمة بالمياه، التي جرت في التجلّي الإلهي، يُشبِّه النصُّ نشاط الرب في العالَم بمهمة إنقاذ:

> لأنك أنت الرب الذي لا يُحَد بحد، بلا بداية ولا يمكن التعبير عنه، أتيت إلى الأرض، آخذًا صورة عبد، صائرًا إلى ما يشبه البشر. لأنك يا سيد لم تحتمل في رأفة رحمتك أن ترى الجنس البشري يتسلّط عليه إبليس، فأتيت وأنقذتنا. نعترف بفضلك، ونشهد برحمتك، ولا نخفي إحسانك. لقد حررت أجيالاً من جنسنا.

لكنَّ النص لا يتوقف هنا. بل يعبِّر عن موضوع مكسيمي ثانٍ، وهو أنّ نشاط الفداء لا يمتد إلى البشر فحسب، وإنما إلى الخليقة كلّها. يتحدث النصّ، بلغة شعرية للغاية، عن أهمية تعميد المسيح في نهر الأردن:

---

(5) قارن مع Theokritoff (2009: 245). للمرء أن يتذكر هنا تأكيد القديس بولس "لأننا به نحيا ونتحرك ونوجد" (أعمال الرسل 28:17).

(6) مقتبسة عند Theokritoff (2009: 64).

> اليوم، حلَّت نعمة الروح القدس في صورة حمامة حطّت على الماء. اليوم أشرقت الشمس التي لا تغيب، وأشرق العالَمَ بنور الرب. اليوم يضيء القمرُ بأشعته البهية العالم. اليوم النجوم المؤلفة من النور تُزيِّن العالم المسكون بسطوع تألقها.... اليوم تتحول جداول الأردن إلى شفاء بحضور الرب. اليوم كل الخليقة تسقى بجداول روحية.... اليوم كل الخليقة تضيء بنور يأتيها من العلاء.... اليوم الأرض والبحر يتقاسمان فرح العالم، وقد امتلأ العالم سرورًا.

لا تُشير اللغة هنا إلى أنّ القمر والشمس والنجوم والجداول قد تحررت كما تحرر الإنسان. وإنما تشير إلى أنّ العالم الطبيعي قد تحوّل أو تجدّد: "اليوم تتحول جداول الأردن إلى شفاء بحضور الرب". يشير النصّ، إذن، إلى أنّ البشر يتم تخليصهم بمعنى إنقاذهم، في حين يتم تخليص العالم الطبيعي بمعنى تجديده - كل واحد يتحوّل بطريقته الخاصة. في عمله المكثَّف حول الشعيرة، يؤكد اللاهوتي الأرثوذكسي البارز ألكسندر شميمان أنّ المقارنة التي تعمل بها هذه النصوص ليست بين المقدّس والمدنّس، أو بين الطبيعي والخارق للطبيعة، وإنما بين القديم والجديد. بطريقة ما، من خلال الفعل الإلهي، أصبح العالم جديدًا (1973: 120-1).

والثمرة هي ــ وهذا موضوع مكسيمي ثالث ــ أنّ العالم الطبيعي، ما دام يجري تجديده، يمكن أن يعمل بوصفه جسرًا إلى الرب. تُشير الجملة التي اقتُبست للتو إلى هذه الفكرة، ولكنها تغدو أكثر وضوحًا في النصّ المقروء أثناء مباركة الماء نفسه. محاكيةً طقس المعمودية، تَلتمس المباركةُ من الرب فعله كي

> يتقدّس هذا الماء بقوة الروح القدس وعمله ونزوله... لكي يصير هبةَ التطهير والخلاص من الخطايا، لأجل إشفاء النفس والجسد، ولأجل كل هدف مناسب... لكي يزكّي النفسَ والجسد لكل من يأخذه ويشربه بإيمان؛ دعونا نصلي إلى الرب.

الهدف من هذا المقطع ليس استدعاء قوة الرب لتغيير طبيعة الماء؛ ليس هناك

تحويل جوهري. ولا هو منح الماء قوى خاصة بالخلاص أو التزكية. وإنما الهدف من ذلك - أو هكذا ينحى التأويل السائد - هو فرض وظيفة جديدة على الماء. يصف ثيوكريتوف هذا الفرض بأنه فرضٌ "'يُرقّى' فيه الماء للقيام بعمل الروح القدس من التطهير ومنح الحياة"، وتوسيع عمل منح-الحياة العادي الذي يقوم به الماء مسبقًا في حياتنا اليومية (2009: 185). بل يؤكد شميمان ادعاءً أقوى أيضًا. إنّ إعادة تجديد العالم المادي لا تمكّنه من العمل كقناة إلى الرب فحسب، بل تكشف العبادة من جهة أخرى أيضًا عن جوانب غامضة من طبيعة العالم المادي. إنّ فرض الوظيفة القُرْبانية على الأشياء المادية يمكّننا من إدراك أنّ العالم هو "تَجلٍّ للرب، وسيلة وحيه وحضوره وقوته". في الواقع، "إنّ العبادة مبنية على... اختبار العالم بوصفه" تجلّيًا: "إنّ العالَم - أثناء العبادة - يكشف عن طبيعته الحقيقية ووظيفته بوصفه 'سِرًّا قُرْبانيًا'" (1973: 120). كما يفهم شميمان الأشياء، فإنّ هذا هو إلى حد ما ما يعنيه أن يكون الشيء المادي سِرًّا قُرْبانيًا: هو أن يكون بمثابة تَجلٍّ للرب (1973: 15).

يقودنا هذا إلى الموضوع المكسيمي الرابع: إنّ دورنا كفاعلين بشريين يكمن جزئيًا في توجيه أنفسنا على نحو سليم إلى الخليقة. مرة أخرى، يُعدّ عمل شميمان ذا أهمية خاصة هنا. إذ فكرته هي أنّ هذا التوجّه يتمثّل بتقديم الشكر أو الإفخارستيا للخليقة وعناصرها المختلفة. في تأكيده على هذا الموضوع، لا يدّعي شميمان أنّ تقديم الشكر هو الرد المناسب الوحيد على الخليقة؛ إذ يُعدّ الاعتزاز والمحبة والتبجيل وما شابه ذلك استجابات مناسبة أيضًا. بل الفكرة هي أنّ تقديم الشكر هو التوجّه الأساسي للبشر تجاه الخليقة، لا سيما في سياق العبادة.

الفكرة الرئيسة هنا تُردّد صدى المقطع المقتبس سابقًا من مكسيموس: عندما يؤدي البشر عملهم، فإنهم يؤدون وظيفة جامعة في النظام المخلوق، يعملون كالذي يجعل النظام المخلوق في حالة وصال مع الرب. وهذا بدوره يتمثّل في العناصر المبارَكة عند كليهما في النظام المخلوق، مثل الماء والزيت، وإعادة تقديمها للرب كأُضحية. في الفصل الأول الرائع من كتابه *For the Life of the World*، يوضّح

شميمان هذه الفكرة على النحو الآتي:

> يقف البشر في مركز العالم ويوحِّدونه في فعلهم الرباني المبارِك، في تلقّيهم العالم من الرب وتقديمه للرب على حد سواء - ومن خلال ملء العالم بهذا القربان، فإنهم يغيّرون حياتهم، من تلك التي أخذوها عن العالم إلى حياة في كنف الرب، إلى وصال مع الرب. (1973: 15)[7]

عندما ندمج هذا المقطع مع المقطع المقتبس أعلاه، تظهر الموضوعات المكسيمية الأربعة جميعها. يرتبط الرب ارتباطًا وثيقًا بالخليقة (الموضوع الأول)؛ تتأسس العبادة جزئيًا على تجلٍّ مفاده أنّ الأمر كذلك. البشر مدعون إلى مباركة الخليقة بالعبادة، وإعادة تقديم عناصر منها للرب كأُضحية (الموضوع الرابع). تتمثل هذه المباركة في فرض وظائف من أنواع معيّنة على عناصر من النظام المخلوق، حيث يمكنها أن تلعب دور المساهمة في ازدهار البشر والوصال مع الرب (الموضوعان الثاني والثالث).

كان اهتمامي الأساسي في هذا القسم هو تقديم (نسخة مضغوطة) من الرؤية المكسيمية. لقد بدأت للتو في رسم معالم حالة عن الادعاء بأنّ هذه الرؤية تُحيي العناصر المركزية في شعائر الكنيسة وتضفي معنى عليها. قد تتضمن الحالة المتطورة على نحو كامل تقصّي شعائر الكنيسة مع تفاصيل أدق، وانتقاء عناصر من الرؤية، مع النظر أيضًا في التفسيرات المتنافسة حول سبب اتخاذ هذه الشعائر هذا الشكل الخاص بها. لم يُطوِّر أي عالم شعائري، على حد علمي، مثل هذه الحالة. ومع ذلك، وكما تشير اقتباسات المفكرين أمثال شميمان ووير وثيوكريتوف، فإنّ الطريق قد جرى تمهيدها. لذا، سأستمر بناءً على افتراض أنه، مع أنّ الحالة الأكمل ما زالت بحاجة إلى التطوير، لدينا سبب قوي للاعتقاد بأنّ الرؤية المكسيمية تحيي العناصر المحيرة ولكن المهِمَّة في شعائر الكنيسة وتفسِّرها. أو لنتناول المسألة من

(7) هذا اقتباس خال من الجندر.

الاتجاه المعاكس، سأفترض أنّ شعائر الكنيسة تُعبِّر عن الرؤية المكسيمية. وبالتعبير عن هذه الرؤية على هذا النحو، فهي موجودة هناك لكي يفهمها المشاركون في الشعائر. إنّ فهم كيفية التعامل مع العالم والرب ورؤيتهما واختبارهما وفقًا لهذه الرؤية هو ما أسميه الفهم "المُشبَع شعائريًا" للعالم والرب.

3.16 الفهم المُشبَع شعائريًا

في بداية هذه المناقشة، أشرتُ إلى أنه في حين أنّ كثيرًا منا تلقّى دروسًا في العزف على البيانو عندما كان طفلاً، إلا أنّ القليل منا خرج بما هو أكثر من المعرفة الموسيقية العملية البدائية. والشيء نفسه ينطبق على النشاط الديني الشعائري. على الرغم من أننا عندما كنا أصغر سنًا انغرسنا في كثير من الأحيان في التقاليد الدينية، إلا أنّ النتيجة لم تكن في الغالب أكثر من معرفة بدائية عن كيفية الانخراط في هذه الخدمات. ولكي نحقق مزيدًا من التقدّم، كانت هناك حاجة إلى ما هو أكثر بكثير مما اختبرناه.

في الحالة الموسيقية، عادةً ما سيتضمن طريق التقدّم الانغماس في ممارسات اجتماعية من أنواع معيَّنة. وعلى وجه التحديد، يتطلب تحقيق مثل هذا التقدّم الانغماس في ممارسات الأداء والتأليف والاستماع التي تُسهِّل تطوير الأنشطة الشبيهة بالمهارات المؤسِّسة للفهم الموسيقي العملي. وهذا بدوره سيتضمن عادةً اكتساب براعة وسهولة مع التقاليد الموسيقية في الأداء والتأليف والاستماع، ورؤى موسيقية تحرّكها. ولم يكن تشابه الدين مع ذلك ببعيد. إذ الطريق إلى اكتساب فهم ديني عملي (بالمعنى الواسع) يمرّ أيضًا من خلال الانغماس في ممارسات اجتماعية، مثل التعليم الديني ودراسة الكتب المقدّسة والصلاة والصوم والصدقة وما إلى ذلك. لقد أشرت إلى أنّ تحقيق الفهم المشبَع شعائريًا سيتضمن الانغماس في شعائر الكنيسة حيث تجد الرؤية المكسيمية موطئ قدم لها. ولكن مجرّد استيعاب الرؤية المكسيمية إلى درجة معيَّنة من خلال هذا الانغماس لن يكون كافيًا. إنّ فهم هذه الرؤية وطُرق التعبير عنها في هذه الشعائر سيحتاج أيضًا إلى تشكيل مشاركة الفاعلين في هذه الشعائر.

على سبيل المثال، مثل هذا الفهم سيوجِّه كيفية استماعهم للنصوص وتركيزهم عليها وتأويلاهم لها مثل تلك المستعملة خلال عيد التجلّي. هذه النصوص ليست مجرّد شِعر مُذكِّر؛ إنها تُعبِّر عن فكرة أنّ الرب بطريقة ما يجدِّد الخليقة، وأنّ لدينا دورًا نلعبه في ذلك. سيوجِّه هذا الفهمُ أيضًا أداء الأفعال الجسدية مثل تلقّي مسحة الزيت والنظر إليها على أنها طقس يمكن من خلاله أن يكون كل من الرب والبشر فاعلين في الشفاء وفي توسيع قوى الشفاء التي يمتلكها الزيت مسبقًا. زد على ذلك، فإنّ مثل هذا الفهم سيُوجِّه كيفية رؤية الفاعلين لأدائهم لهذه الأفعال ذاتها وانعكاساتها اللاحقة عليهم. في هذه الحالة، قد يسعى الفاعلون إلى أداء هذه الأفعال بطريقة تتوافق مع النصوص الشعائرية ولكنهم يقاومون جعل الأداء الصحيح محور اهتمامهم، كما لو أنّ حالات السهو والأخطاء تُبطِل بشكل أو بآخر الطرق التي تُعبِّر بها أفعالهم عن عناصر الرؤية المكسيمية. وهكذا دواليك. وعلى أقل تقدير، فإنّ الفهم العملي المُرضي لهذه الرؤية التي تحرّك الشعائر سيضمن ألّا يَعتبِر الفاعلون تبجيل أيقونة ما أو الماء المبارك أو تقبيل نسخة من الأناجيل مجرّد شيء يفعله المرء في الكنيسة. بدلًا من ذلك، سيتضمن هذا الفهمُ إدراك أنّ هذه الأنشطة هي تلك التي يَصِل الرب من خلالها إلى البشر ويَصِلون هم من خلالها إلى الرب.

ومع ذلك، فإنّ إحراز تقدّم إلى هذا الحد لن يكون كافياً لتحقيق نوع الفهم الذي أفكّر فيه. بالإضافة إلى توجيه أنشطة الفرد بثبات، فإنّ فهم الرؤية المكسيمية وكيفية التعبير عنها يجب أن يتسقا مع قناعات الفرد عن العالم المادي والبشر والرب. تخيّل، على سبيل المثال، أنك تؤيد الادعاء المانوي بأنّ العالم المادي يشكّل عائقًا أمام الحضور الإلهي، أو أنّ الهدف من الفعل الشعائري هو التقرّب من الرب. من الصعب جدًا أن نرى كيف يمكن أن تتناسب هذه الرؤى مع فهم عملي للشعيرة يتوافق مع الرؤية المكسيمية. أو، للتأكيد على ما يسمى بالاتساق العملي، سيكون هناك توتر كبير بين التعامل مع عناصر السر القرباني بتبجيل كبير أثناء مراسيم الشعيرة الإلهية، وبين، على سبيل المثال، إلقائها في القمامة بعد الانتهاء من الخدمة. وحتى لو كان من الممكن تحقيق الاتساق من أي نوع، فإنّ

هذا لن يكون كافيا للتمتع بنوع الفهم العملي المعني. لأنّ الرؤى مثل المانوية وما يسميه كانط "الفتشية" الدينية خاطئة بشكل خطير (2018 [1793]). ولا يمكن أن تكون مظاهر للفهم العملي المشبَع-شعائريًا للعالَم والرب.

قد يكون من المفيد الاعتراف بأنني استعملت العبارة الأخيرة هاته عن عمد. تشير هذه العبارة إلى أنّ الفهم المعني لا يتصل بما يحدث في البيئات الشعائرية فحسب. بل يتصل هذا الفهم بالعالم الذي يضم قدرًا كبيرًا من الأشياء غير الشعائرية. هذه النقطة هي تطبيق طبيعي للملاحظة السابقة بأنّ الأنشطة الشبيهة بالمهارات يجب تعميمها بطرق مناسبة. إنّ فهم كيفية استعمال أداة ما، أو كيفية الاستماع إلى أداء عمل موسيقي ما، لا يمكن تقييده إلى حد كبير؛ يجب أن يكون قابلاً للتطبيق على مجموعة واسعة من الظروف، حتى تلك الجديدة. والشيء نفسه ينطبق على الفهم العملي من النوع قيد المناقشة هنا.

في إبدائي هذه الملاحظة، لا تشغلني الحالات التي يشارك فيها الفاعلون بإخلاص في شعائر الكنيسة ولكنهم يرون هذه المشاركة بأنّ لها آثار محدودة للغاية فيما يخصّ كيفية إدارة حياتهم. بدلاً من ذلك، ما يشغلني هو الحالات التي يفهم فيها الفاعلون العناصر المهمة من الرؤية المكسيمية كما يُعبَّر عنها في الشعائر، ولكنّ هذا الفهم يُخفق في التوسّع ليشمل كيفية تعاملهم مع العالم بأسره أو رؤيته أو اختباره. تأمل في الفاعلين الذين يرون الشعائر بأنها تُعبّر عن رؤية مكسيمية، ولكن خارج السياق الشعائري، يتعاملون مع العالم المادي أو ينظرون إليه أو يختبرونه على أنه خالٍ من الحضور الإلهي ويقتصر وجوده على استعماله والاستمتاع به فحسب. لا يتعاملون معه أو ينظرون إليه أو يختبرونه على أنه مركز للطاقات الإلهية أو على أنه ذلك الذي يتجدد بالعمل الذي يؤديه الروحُ القدس. إنهم لا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يلعبون أي نوع من الوظائف الموحّدة. باختصار، إنّ فهمهم لكيفية رؤية العالم والتعامل معه واختباره بما يتفق والرؤية يخفق في تعميم نفسه. لكي نكون واضحين، الادعاء ليس أنّ الفهم العملي المشبَع شعائريًا للشخص سيكون محدودًا على نحو مبالغ فيه إذا أخفق ذلك الشخص (على

سبيل المثال) في معاملة كل المياه كما لو كانت مياهًا مقدَّسة (مبارَكة). لن يكون هذا مقبولاً أكثر من الإصرار على أنّ حُب الشخص لجاره سيكون محدودًا على نحو مبالغ فيه إذا أخفق في معاملة جميع إخوانه من البشر كما لو كانوا عائلة أو أصدقاء أو أحباء. في حالة حب-الجار، إنّ تحقيق المثل الأعلى ذي الصلة يتمثل في الإقرار بأنّ هناك حدودًا واضحة لكيفية معاملة جيراننا، وأنّ هناك غايات يجب أن نبتغيها لأجلهم وغالبًا ما نسعى إلى تحقيقها نيابة عنهم، وأننا يجب أن نكون مستعدين لتقديم تضحيات كبيرة لتحقيق هذه الأمور. هذه الأشياء صحيحة لأنّ جيراننا هم رفاق حاملين لصورة الرب. وبالمثل، فإنّ تحقيق المثل الأعلى في فهم الرؤية المكسيمية على نحو كاف يتمثّل في الإقرار بأنّ هناك حدودًا واضحة لكيفية التعامل مع الخليقة وأنّ هناك غايات يجب أن نبتغيها لها ونسعى وراءها غالبًا وأننا يجب أن نكون مستعدين لتقديم تضحيات كبيرة لتحقيق هذه الأمور. فالخليقة، في نهاية المطاف، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالرب بالطرق التي حددتها هذه الرؤية. إنّ الشخص الذي يمتلك فهمًا مشبَعًا شعائريًا للعالم يُدرك ذلك، لذا، يوسِّع فهمه للرؤية المكسيمية إلى ما هو أبعد من حدود الشعيرة ليشمل العالم بأسره.

وعلى غرار وير وثيوكريتوف وآخرين، أعتقد أنّ هذه النقاط لها تبعات أخلاقية جوهرية. ولكن بالنظر إلى هدفي الراهن المتمثل في استكشاف طبيعة الفهم العملي المشبَع شعائريًا، أودُّ التأكيد على ثلاث نقاط حوله.

أولاً، يختلف هذا الفهم عما أسميته سابقًا المواقف الدينية الأساسية، كالإيمان والرجاء والمحبة، وعن الأفعال التي تُعبِّر عنها. موضوعاتهما القصدية مختلفة: يتعلق الفهم العملي بطُرق القيام بالأشياء (مفسَّرة على نطاق واسع)، في حين تتعلق المواقف الدينية الأساسية بالأشخاص أو القضايا. زيادة على ذلك، إنّ نوع الفهم الذي يؤسِّس الفهم العملي ليس من جنس الاعتقاد أو الثقة أو الرغبة أو ما شابه ذلك، وهو ما أعتبره مرشَّحات أساسية لأنواع المواقف التي تؤسِّس المواقف الدينية الأساسية. في الواقع، إذا كان ما قلتُه صحيحًا، فإنّ الفهم العملي المشبَع شعائريًا يتضمن امتلاك حساسيات دينية، وهي قدرات تقييمية وتأويلية شبه-

عقائدية واسعة النطاق لا يلزم فيها أن تكون أحكامُها اعتقاداتٍ أو تصديقاتٍ أو ما شابه ذلك.

لتوضيح ذلك أكثر: إنّ الفهم العملي المشبَع شعائريًا يتضمن فهم طُرق رؤية العالم وكيفية ارتباط الرب به، وطُرق التعامل مع الخليقة في ضوء كيفية ارتباط البشر والرب بها، وطُرق اختبار العالم في ضوء كيفية ارتباط البشر والرب به. يكمن تطبيق هذا الفهم، إلى حد كبير، في ممارسة هذه الحساسيات. إنّ تطبيق طريقة ما للقيام بشيء معيَّن، مثل رؤية العالم بطريقة معيّنة، لا يلزم الاعتقاد بأنّ الأشياء تكون كما تصف تلك الطريقةُ العالَمَ. يجب أن أؤكد أيضًا أنه على الرغم من أنني أفهم طُرق القيام بالأشياء على نطاق واسع إلى درجة أنها لا يلزم أن تتضمن أفعالًا قصدية، فقد يتطلب فهم طُرق رؤية العالم والرب والتعامل معهما واختبارهما نشاطًا فاعليًا قصديًا. تمامًا مثلما قد يسعى المرء إلى سماع عمل موسيقي بطريقة معيَّنة - على سبيل المثال، من خلال التركيز باهتمام شديد على بعض ميزاته أو تعليق توقعاته بشأن الطريقة التي يجب أن يستمر عليها - كذلك قد يسعى أيضًا إلى رؤية العالم والتعامل معه واختباره بما يتفق والرؤية المكسيمية.

عند تمييز المكونات المعرفية للفهم العملي المشبَع شعائريًا عن المواقف الدينية الأساسية، لا أقصد أن أقترح أنها تطفو متحررة من بعضها بعضًا. إنّ امتلاك هذا النوع من الفهم العملي يمكن أن يكون نتاج إيمان الفرد أو محبته أو رجائه، أو جهده لتحقيقه أو اكتسابه. ومن المؤكد أنه نتاج إيمان المجتمع ومحبته ورجائه. لكنني أودّ التأكيد على نقطة مفادها أنّ الشعائر تبدو وكأنها تفعل أكثر من مجرّد توليد المواقف الدينية الأساسية لدى ممارسيها أو كونها أنشطة يُعبَّر فيها عن هذه المواقف. بدلاً من ذلك، يبدو أنها تعمل لكي تجعل المشاركين فيها يرون العالم والرب ويتعاملون معهما ويختبرونهما على نحو مختلف.

النقطة الثانية التي أودّ الإشارة إليها هي أنّ امتلاك هذا النوع من الفهم العملي الموصوف وممارسته يبدو أنّ له قيمة دينية كبيرة. لنُسلِّم، على سبيل الجدال، أنّ الرؤية المكسيمية دقيقة إلى حد كبير. إنّ الفهم العملي من النوع قيد

المناقشة هو بالضبط ذلك النوع الذي يساعد على ادخال الفرد ومجتمعه في علاقة مناسبة مع الرب. وجهة نظري هي أنّ هذه القيمة ليست مجرّد قيمة وسيلية؛ إنّ امتلاك فهم عملي للعالم والبشر والرب وممارسته وفقًا للرؤية المكسيمية يبدو أنه ليس مجرّد وسيلة لشيء آخر له قيمة دينية، مثل الإيمان. بدلاً من ذلك، يبدو أنّ امتلاك مثل هذا الفهم وممارسته يمثّل امتلاك طُرق للقيام بالأشياء هي نفسها لها قيمة دينية (مع تساوي كل الأمور الأخرى). إذا كان ذلك صحيحًا، فسيكون من المفهوم لماذا تعمل الشعيرة على غرس هذا الفهم في المشاركين فيها.

النقطة الثالثة هي أنّ امتلاك هذا النوع من الفهم هو إنجاز معرفي. لأنه يتضمن فهمًا دقيقًا لكيفية رؤية العالم والرب واختبارهما والتعامل معهما، فهمًا يوجّه الفعل بثبات وخالٍ من سوء الفهم العميق ومتسق مع رؤى المرء الأخرى والتزاماته العملية، ويُعمَّم بالطريقة عينها التي تُعمَّم بها المهارات. زد على ذلك، إنّ الإنجاز المعرفي المعني ليس إضافة إلى القيمة الدينية التي يتمتع بها هذا الفهم: بدلاً من ذلك، هناك تداخل كبير بين ما يؤسِّس القيمة الدينية للفهم العملي وما يؤسِّس أهليته المعرفية. فكِّر، على سبيل المثال، في إمكانية تعميم هذا الفهم. وهي شيء يؤسِّس القيمة الدينية لهذا الفهم وأهليته المعرفية على حد سواء. إنّ الفاعل الذي لديه هذه القدرة يفهم كيفية رؤية العالم والرب أو التعامل معهما أو اختبارهما بِطُرق لا تعاني من عيوب كأنْ تكون ساذجة أو قصيرة النظر أو اعتباطية. (في الواقع، قد يكون الفهم المشبَع شعائريًا مدينًا بقيمته الدينية، جزئيًا، إلى أهليته المعرفية.) في هذا الصدد، يبدو الوضع المعرفي لمثل هذا الفهم مختلفًا إلى حد ما عن المزايا المعرفية الأخرى التي كرّس لها علماء الإبستمولوجيا الدينية اهتمامًا واسعًا. قد لا يكون لاعتقاد المرء بوجود-الرب المدعوم بالأدلة أو المكوَّن على نحو موثوق به قيمةٌ دينية وجيهة أو أي قيمة على الإطلاق. ولكن أعتقد أنّ هذا لا يمكن أن يقال عن نحو مقبول عن طُرق رؤية العالم والرب والتعامل معهما واختبارهما وفقًا للرؤية المكسيمية.

4.16 قلق المواءمة، مجدَّدًا

نحن الآن مستعدون للعودة إلى القلق الذي أطَّرَ مناقشتنا. تذكّر أنه يسير على النحو التالي: تفرض التقاليد التوحيدية الكبرى امتلاك مواقف دينية أساسية مثل الإيمان والرجاء والمحبة، وكذلك أداء أفعال تُعبِّر عنها. كما تدعو هذه التقاليدُ ممارسيها إلى الانخراط بانتظام في النشاط الشعائري. لكنّ مثل هذا النشاط يُخفق بشكل منهجي في أن يوائم بالطرق المناسبة المواقف والأفعال الدينية الأساسية. ومن هنا، يبرز القلق من أنّ النشاط الشعائري يُخفق بشكل منهجي في أن يكون له قيمة دينية، أو أنّ قيمته تتضاءل بشكل خطير أو تبطل بسبب عدم المواءمة. قلتُ إنّ الرد الذي سأقدّمه، والذي يركّز على الشعائر الأرثوذكسية الشرقية، يعترف بأنّ هذا القلق حقيقي ولكنه أقل أهمية مما قد يبدو عليه. اسمحوا لي أن أختم ببيان السبب.

إنّ ما يسوِّغ الاعتقاد بأنّ قلق المواءمة حقيقي يتوقف على زوج من القناعات. تعتمد الأولى على الملحظ التجريبي بأنّ النشاط الشعائري غالبًا ما يكون روتينيًا أو ميكانيكيًا أو غير صادق أو يركّز بشكل أساسي على تلبية بعض شروط صحة الأداء. هذه هي لعنة التقاليد الدينية القديمة. إنها تميل إلى التحجّر، وتنشغل بحب البقاء أكثر من أي شيء آخر. والثانية هي أنّ أوجه القصور هاته تُعرِّض القيمة الدينية التي قد تمتلكها مراسيم الشعائر الدينية إلى الخطر بسبب عوامل أخرى. على سبيل المثال، قد يكون لمراسيم الشعائر بعض القيمة الدينية لأنها تُعبِّر عن مواقف سديدة - حينما يكون ذلك متعلقًا، بشكل تقريبي، بتلك الشعائر التي تتضمن أنشطة تمثِّل طُرقًا مناسِبة للتعبير عن هذه المواقف (حتى لو أخفقت مراسيمها في التعبير عنها فعليًا). لكنّ هذه القيمة يمكن أن تتضاءل بشدة أو يتم تحييدها من خلال كون المرسوم روتينيًا وآليًا وغير صادق ويُؤدّى بإيمان سيئ وما إلى ذلك.

أما بالنسبة لسبب كون عدم المواءمة أقل أهمية مما قد يبدو عليه، فقد يساعد التمرين التالي في توضيح السبب. تخيّل أنّ هناك خاصية معقدة م بحيث إنّ فهم كيفية رؤية العالم والتعامل معه واختباره بوصفه م له قيمة دينية. لنفترض أيضًا أنّ كون العالم م هو أمر غامض: ليس واضحًا لمعظم الناس، وحتى عندما يكون

ظاهرًا، هناك مجموعة متنوعة من الديناميات التي ستعيق وجوده. أضف الآن أنّ هناك نشاطًا يجسِّد بعض جوانب م، وعندما يُجرى على نحو جيد بما فيه الكفاية، فإنه سيضع الفاعلين في وضع يسمح لهم باكتساب النوع المطلوب من الفهم لكيفية رؤية العالم والتعامل معه واختباره بوصفه م. مع وجود هذه الافتراضات في مكانها الصحيح يسعنا أن نتساءل هل سيكون لهذا النشاط قيمة دينية أيضًا.

أعتقد أنه سيكون له ذلك، لأنّ هذا النشاط له علاقة وثيقة للغاية بتحقيق القيمة الدينية قيد البحث. تأمّل في ممارسات تكوين الشخصية على سبيل المقارنة. إنّ امتلاك سمات شخصية مثل اللطف والحكمة له قيمة أخلاقية وتدبّرية، لكنّ هذه القيمة ليست ظاهرة دومًا؛ وغالبًا ما نحتاج إلى ممارسات تعيد توجيه تفكيرنا كي يتسنّى لنا تقدير قيمة امتلاكها. ولن نكتسب هذه السمات بأنفسنا؛ بل نحن بحاجة إلى أن نكون منغمسين في ممارسات تكون مناسِبة لتكوينها فينا. وأودّ أن أقول إنّ هذه الممارسات لها قيمة أخلاقية وتدبّرية بقدر ما ترتبط على نحو وثيق بهدف غرس سمات جديرة بالإعجاب، ولعب أدوار لا غنى عنها في تحقيق هذا الهدف. وهذا صحيح حتى مع ندرة نجاح هذه الممارسات في هذا المسعى. وعلى نحو مماثل، تتمتع شعائر الكنيسة بقيمة دينية بقدر ما ترتبط على نحو وثيق بغاية تحقيق فهم مشبَع شعائريًا، ولعب أدوار لا غنى عنها تُسهم في تحقيق هذا الخير. ويكون الأمر على هذا النحو حتى عندما تُخفق كثيرًا في إنتاج مثل هذا الفهم، كما هو الحال معها في الغالب.

لتوضيح ذلك أكثر قليلًا، فكِّر في الخاصية المعقدة التي حدَّدَتها الرؤية المكسيمية، والتي تشمل مكوناتها الكون مركز الحضور والنشاط الإلهيين والكون متجدِّدًا بوساطة الرب. من الصعب إثبات أنّ العالم المادي يمتلك هذه الخصائص؛ في الواقع، هناك ديناميات قوية فاعلة ستعيق الاعتراف بأنّ العالم يتمتع بهذه الصفات. زد على ذلك، إنّ شعائر الكنيسة تُجسِّد عناصر الرؤية المكسيمية. تتضمن الشعائر القربانية، على وجه الخصوص، أفعالاً تُعبِّر فيها الكنيسة عن شكرها للرب لِهبته هذا العالم وتُعيد عناصر منه إلى الرب كأضحية. أخيرًا، تَظهر هذه الشعائر

مُقوَّمةً على نحو فريد لوضع الفاعلين في موضع يسمح لهم باكتساب فهم عملي لكيفية رؤية العالم والتعامل معه واختباره بما يتفق والرؤية المكسيمية - رؤية العالم والتعامل معه واختباره بوصفه عالمًا يكون فيه الرب حاضرًا ونشطًا بطُرق معينة. إذا كان كل هذا صحيحًا، فلدينا سبب للاعتقاد بأنّ مراسيم الشعائر الدينية لها قيمة دينية كبيرة حتى عندما تُظهر غياب المواءمة الموصوف سابقًا. لأنها مهيأة على نحو فريد لتزويد الفاعلين بفهم عملي مشبَع شعائريًا.

الادعاء هنا ليس أن "الخاصية المكسيمية" (كما قد يسعنا تسميها) تمتلك على نحو فريد صورة الخاصية م. قد تكون هناك خصائص أخرى على هذا النحو أيضًا. ولا أنّ صورة م هي الشيء الوحيد الذي سيمنح امتلاكه قيمةً دينية لشعائر الكنيسة. قد تكون هناك أشياء أخرى. بل الادعاء ببساطة هو أنّ الشعائر الدينية تمتلك قيمة دينية بحكم تهيئة المشاركين فيها لاكتساب فهم عملي للرؤية المكسيمية.

أعتقد أنّ هذه الاستجابة المقدَّمة للتو تساعد في معالجة قلق المواءمة. ولكن لأسباب تطرقّنا لها في بداية هذا الفصل، ربما لا تكون كافية تمامًا.

أحد القيود هو أنّ قلق المواءمة لا يتصل بالمسيحية الشرقية فحسب، بل أيضًا بالكثير من التقاليد المؤلِّهة الأخرى. ومع ذلك، فإنّ الاستجابة التي طوَّرتُها تعتمد على مصادر خاصة بالمسيحية الشرقية. لكنّ الالتزام بالرؤية المكسيمية هو أجنبي إلى حد كبير على التقاليد المؤلِّهة الأخرى، وحتى على التقاليد المسيحية الأخرى؛ لذلك ليس من الواضح أنها يمكن أن تعتمد على المصادر المجمَّعة هنا. وهذا يثير تساؤلاً حول ما إذا كان نوع الاستراتيجية التي استعملتها يمكن تعميمه، بحيث يكون متاحًا للتقاليد الدينية الأخرى للرد على قلق المواءمة. الجواب الصادق هو: لست متأكدًا. أظن أنّ هذا ممكن في بعض الحالات، لكن تفاصيل ذلك ستحتاج إلى دراسة وتقصٍّ.

هناك قيد آخر على هذه الاستجابة هو أنها، حتى لو كانت صحيحة، قد تشير إلى قلق أعمق. "القلق الذي يكمن وراء هذا القلق" هو أنّ المسيحية الشرقية تميل إلى المضي قدمًا كما لو أنّ أتباعها سيستوعبون الرؤية المكسيمية بالتناضح. يبدو أنّ

التقاليد المؤلِّهة الأخرى تسير على الطريق نفسه. ولكنّ هذا يبدو ساذجًا. كما تُقرّ الاستجابة أعلاه، نادرًا ما تنجح هذه التقاليد في تكوين فاعلين يتمتعون بفهم مشبَع شعائريًا. وهكذا، فإنّ هذه الاستجابة تسلِّط الضوء بطريقة ما على حدود ما يمكن توقّعه على نحو معقول من الانغماس في شعائر الكنيسة. يمكن القول إنه لكي تلعب هذه الشعائر أدوارها التكوينية بفعالية، يجب عليها أن تعمل بالتنسيق مع التأثيرات الأخرى. قد تشمل هذه التأويلاتِ المقبولة على نطاق واسع لوظائف الشعيرة وكيفية رؤية اختبار المرء للشعيرة. وكما توضِّح الأعمال التجريبية الحديثة حول تعليم الناس كيفية اختبار الرهبة، فإنّ الفاعلين غالبا ما يحتاجون إلى "الإعداد والتهيئة" بالطريقة الصحيحة. عندما يكون لدى الفاعلين اعتقاد راسخ بأنهم يبحثون عمّا يُلهم الرهبة، وينتبهون إلى استجابات الشعور بالرهبة الخاصة بهم، فإنهم يميلون إلى اختبارها بشكل متكرر أكثر في نطاق أوسع من الظروف (Weger and Wagemann 2021). قد ينطبق شيء مماثل على الفهم المشبَع شعائريًا. عندما يفهم الفاعل الرؤية المكسيمية بقوة ويلتفت إلى محاولاته لرؤية العالم والرب والتعامل معهما واختبارهما وفقًا لها، فقد يُعمِّق فهمه لكيفية القيام بهذه الأمور[8].

(8) أشكر جون غريكو وتايلر مكناب وكيني بيرس ونك ولترستورف على تعليقاتهم على النُسخ الأولية لهذا الفصل.

الفصل السابع عشر

إبستمولوجيا المعرفة-أولاً والاعتقاد الديني

كريستينا هـ. ديتز وجون هوثورن

إنّ النهج المتبع في الإبستمولوجيا المعروف باسم "إبستمولوجيا المعرفة-أولاً" يضع المعرفة في الموقع المفسِّر أو الشارح للأشياء ما دامت الإبستمولوجيا هي الشغل الشاغل[1]. ولكن من غير المجدي أن نتقصّى بدقة أي المذاهب ينتمي إلى إبستمولوجيا المعرفة-أولاً وأيها لا ينتمي إليها - إذ هذا من شأنه أن يخلط بين شعار غامض إلى حد ما وشيء ليس كذلك. لكن للمرء، مع ذلك، أن يُحدِّد بعض الموضوعات المهمة التي غالبًا ما توجد في أعمال أولئك المنظرين التي تمنح المعرفة الأولوية التفسيرية في الإبستمولوجيا. في هذا الفصل، سنتناول موضوعين من هذا القبيل. وفي كل حالة، يكون لأفكار المعرفة-أولاً آثار مثيرة للاهتمام على فلسفة الدين.

1.17 موضوعان في إبستمولوجيا المعرفة-أولاً

1.1.17 الدليل

يلعب مفهوم دليل بعض الأدوار النظرية الهامة. إذ يُستعمل لتفسير لماذا تحظى بعض النظريات بدعم أفضل من غيرها. ويُستعمل لتفسير لماذا من المناسب أن نكون

(1) فكرة الكتابة عن كيفية ارتباط الاعتقاد الديني بإبستمولوجيا المعرفة-أولاً اقترحها علينا جون غريكو. وقد لفتت انتباهنا بوصفها فكرة جيدة.

مطمئنين أكثر تجاه بعض النتائج دون غيرها. ويُستعمل لتفسير لماذا تكون بعض خيارات التصرّف أفضل من غيرها. إحدى طرق منح المعرفة كل الاهتمام هي المجادلة بأنّ هذه الأدوار النظرية للدليل إنما تُقدَّم على أفضل وجه من خلال المعرفة. وحريّ بنا التمييز بين نسختين لهذه الفكرة.

تأخذ النسخة الأكثر جذرية شكل معادلة ويليامسون "د=م [E=K]"، التي "تُماهي الأدلة الكلّيّة المتاحة مع المعرفة الكليّة المتاحة" (Williamson 2000: 189)[2]. من الأفضل عدم تقديم هذه الأطروحة على أنها تستحوذ على جميع الاستعمالات العادية لمصطلح "الدليل". (كما يشير ويليامسون، يمكننا الحديث عن "السكين الملطَّخة بالدماء" بوصفها دليلاً [2000: 194]، لكنّ السكين الملطَّخة بالدماء ليست قضية، وعلى ذلك، ليس هذا مثالًا للمعرفة القضوية). بل إنّ الفكرة هي أنّ تقديم "الوظائف النظرية المركزية" (2000: 194) للدليل على أفضل وجه إنما يكون من خلال مماهاة مجموعة الأدلة الكليّة للشخص في وقت واحد مع مجموعة القضايا الكلّيّة التي يعرفها في ذلك الوقت.

ليس من الصعب حشد بعض التعاطف المبدئي مع معادلة د=م. افترض أننا نسأل أيُّ الفرضيات حول الجريمة تدعمها على أفضل وجه أدلةُ محقِّق معيَّن في زمن معيّن. إذا كان يعرف أنّ جريمة القتل حدثت ظهرًا وأنّ جونز كان نائمًا وقت الظهيرة، فهذا بالتأكيد جزء من أدلته - في هذه الحالة يُعدّ ذلك دليل تبرئة لجونز. وإذا كان لا يعرف أنّ جونز كان نائمًا عندما حدثت جريمة القتل، فمن المؤكد أنّ هذه الحقيقة ليست جزءًا من أدلته. إذا تابعنا الأمر كما لو أنّ حقيقة أنّ جونز كان نائمًا وقت الظهيرة لم تكن جزءًا من دليل المحقق، على الرغم من كونها معروفة، فسيبدو أننا نتجاهل شيئًا واضحًا إلى حد ما، أي إنّ دليل المحقق يتوافق مع الفرضية القائلة إنّ جونز ارتكب جريمة القتل عند الظهر. وإدراج مثل هذه الحقائق

---

(2) بلا شك، تُعد مسألة تفسير ما الذي يجعل الأدلة الكليّة للمرء دليلاً لـ بعض القضايا المعيّنة مسألة أخرى.

كدليل في هذا الموقف عندما تكون غير معروفة سيقودنا إلى المبالغة في تقدير ما تستبعده أدلة المحقق. اعتبارات كهذه تجعل تماهي ما يجب على المرء أن يستمر معه (أي مجموع الأدلة الكلية للمرء) مع ما هو معروف يبدو أمرًا طبيعيًا تمامًا.

الفكرة الأكثر تحفّظًا من د=م هي تبنّي تصوّر عن الدليل يكون بموجبه دليلُ المرء مجموعةً فرعية سليمة من معرفته (أطلق على هذا اسم "أطروحة د إلى م"). هناك نوع واحد من الأدوار النظرية للدليل قد يبدو وفقًا له أنّ التصوّرَ الأكثر تحفظًا ملائمٌ أكثر، أعني، تفسيرات المعرفة من خلال الدليل. من الصعب جني تفسيرات للمعرفة قائمة-على-الدليل في إطار د=م، لأنه في أي بيئة يعرف فيها المرءُ ق، ستكون ق تلقائيًا جزءًا من دليله. في إطار د=م، إنّ تفسير حقيقة أنك تعرف شيئًا ما من خلال اللجوء إلى حقيقة أنك تمتلك دليلًا جيدًا عليه يشبه محاولة تفسير حقيقة أنك تعرف شيئًا ما من خلال اللجوء إلى حقيقة أنك تعرفه. لغرض نمذجة المعرفة بطريقة يلعب فيها الدليل دورًا تفسيريًا على نحو مميَّز لأنواع معرفة أقل "صراحةً"، قد يكون من المفيد مماهاة مجموعة أدلة المرء مع مجموعة فرعية من معرفته. وهكذا، فإنّ النماذج من هذا النوع ستميِّز ما يمكن أن نسميه "المعرفة الدليلية"، المعرفة التي تكون جزءًا من دليل المرء، عن المعرفة غير الدليلية، المعرفة التي لا تكون جزءًا من دليل المرء ولكن تُفسَّر، على الأقل جزئيًا، من خلال المعرفة الدليلية للمرء[3].

وبطبيعة الحال، لا يلزم من المرء أن يكون متجانسًا هنا. ربما يكون أفضل

(3) نقف على هذا النوع من النماذج، على سبيل المثال، في Goodman & Salow (2018). نذكر بشكل عابر فكرة لها بعض التقارب مع الأطروحة القائلة إنّ أي جزء من الأدلة هو جزء من المعرفة، أعني، العقيدة القائلة إنّ أي سبب محفِّز (أو ما أسماه غرايس 2001 "الأسباب الشخصية") هو قضية معروفة. الفكرة هنا هي أنه، على الأقل فيما يتعلق بالاستعمال الأساسي لـ "أسباب المرء" (من المعروف أن الملكية حساسة-للسياق، لذا، فإنّ مؤهل "الاستعمال الأساسي" مهم هنا)، إذا كانت أسباب المرء (أو أحد أسبابه) للقيام بكذا وكذا/ الاعتقاد بكذا وكذا/الشعور بكذا وكذا هي أنّ ق، فإنّ المرء يعرف ق. لمزيد من المناقشة، انظر Hyman (1999),Dietz (2018),Hawthorne & Magidor (2018). لن نتطرق إلى

تقديم لبعض الأدوار النظرية للدليل هو من خلال نماذج تتماهى فيها الأدلة الكلّيّة للمرء مع جُملة القضايا المعروفة، في حين يكون أفضل تقديم لغيرها من خلال تماهي الأدلة الكلّيّة للمرء مع مجموعة فرعية مختارة على نحو مناسب. فإذا كان جوهر الموضوع هو إضفاء الدِقَّة على مفهوم الدليل بطريقة تناسب هذا الدور النظري أو ذاك، فإنّ الأدوار المختلفة قد تكون بحاجة ماسّة إلى درجات دِقَّة مختلفة.

وبالعودة إلى أطروحة د=م الأجرأ، حريّ بنا الإشارة إلى ثلاث نتائج لهذا التصوّر ستكون لها صلة على نحو خاص بالمناقشة أدناه.

الأولى، قد يميل في كثير من المواضع إلى جعل الأسئلة حول الأدلة الكلّيّة للمرء متحيِّزة للغاية. وبقدر ما يكون ما يعرفه المرء موضع نزاع، فإنّ طبيعة مجموعة الأدلة التي يمتلكها وحدودها ستكون موضع نزاع أيضًا. وهكذا، كما يؤكد ويليامسون، إنّ مبدأ "حيادية الدليل"، الذي بموجبه "ما إذا كانت القضية تشكّل دليلاً هو من حيث المبدأ قابل للتقرير دون جدال" (Williamson 2007: 210)، سوف يفشل بشكل كبير.

الثانية، ستكون هناك قيود على وصول المرء إلى الدليل الخاص به من

التداعيات الدينية لهذه الفكرة في هذا الفصل. (للاطلاع على مناقشة موجزة حول ذلك، انظر Hawthorne & Dunaway 2017).

لاحِظ أن مؤيدي د=م قد يتمسكون بموقفهم ويصرون على أنه من الخطأ الاعتقاد بأن أنواعًا معينة من المعرفة يمكن تفسيرها بأي شيء من قبيل حقيقة أن القضية مدعومة جيدًا بمجموعة فرعية مقيَّدة من معرفة الفرد. على سبيل المثال، قد يصر أحد منظري د=م ممّن يتسمون بأسلوب السلامة على أن ما يفسر المعرفة حتى في حالات "المعرفة غير المباشرة" (مثل المعرفة الاستقرائية) ليس جودة الدليل وإنما حقيقة أنه في أي عالم غير مغلق تُولِّد هذه الطريقة اعتقادًا خاطئًا. إن الدور التفسيري الذي يلعبه الدليل "الأكثر صراحة أو مباشرة" ليس لا شيء – من المفترض أن يظهر كجزء من الطريقة التي يتم من خلالها اكتساب المعرفة الاستقرائية – ولكن قد لا تكون هناك حاجة حقيقية لفرض تمييز بين المعرفة الدليلية والمعرفة غير الدليلية.

الداخل. على افتراض أنه في بعض الأحيان يعرف المرء دون أن يكون في وضع يسمح له بمعرفة أنه يعرف (ما يسمى أحيانًا إخفاقات "الاستبطان الإيجابي")، ستكون هناك حالات يمتلك المرء فيها ق بوصفها جزءًا من دليله ولكنه غير قادر على الوصول إلى حقيقة أنّ ق هي جزء من دليله؛ وبافتراض أنه في بعض الأحيان لا يكون الشخص في وضع يسمح له بمعرفة أنه يفتقر إلى جزء معيّن من المعرفة (ما يسمى أحيانًا إخفاقات "الاستبطان السلبي")، ستكون هناك حالات لا تكون فيها ق جزءًا من دليل المرء ولكنه غير قادر على الوصول إلى حقيقة أنّ ق ليست جزءًا من دليله.

الثالثة، ستكون ظاهرة "اندحار المعرفة" إشكالية إلى حد ما. ما نعنيه باندحار المعرفة هو الظاهرة المزعومة التي تكون فيها معرفة الشخص حاضرة في وقت ما ولكن معاقة في وقت لاحق بسبب اكتساب معلومات لم يكن الشخص على دراية بها في الوقت السابق[4]. إنّ الطريقة الطبيعية لتفسير الاندحار هي اللجوء إلى حقيقة أنّ مجموعة من الأدلة قد تدعم ق ولكنّ إثراءَ تلك المجموعة قد لا يدعمها. إلا أنّ هذه الحقيقة لا يمكن أن تفسِّر الاندحار في الحالات التي تَستلزم فيها مجموعةُ الأدلة ق، لأنّ هذا الاستلزام سيُحافَظ عليه في ظل الإثراء. وبمجرّد منع

(4) في بعض الأحيان تُقدَّم فكرة الاندحار بشكل عام. تُعد نبذة مايكل سودوث في موسوعة الإنترنت للفلسفة (بدون تاريخ) خير مثال لذلك هنا: "الفكرة العامة هي أن الشخص س يعرف ق فقط إذا لم تكن هناك قضية صادقة، ص، بحيث إذا كان س يعتقد بـ ص (أو أُضيفت ص إلى دليل س على ق، لن يكون س مسوَّغًا بعد الآن في الاعتقاد بـ ق." من الصعب للغاية السيطرة على هذا النوع من الأفكار. افترض، على سبيل المثال، أن والد جونز توفي في ز ولكن جونز لا يعرف ذلك. من الطبيعي أن نعتقد أن جونز لا يزال يعرف أن سيارته لم تُسرق. ولكن إذا تعلَّم الفصل [المنطقي] "إما أن والدي مات أو أن سيارتي مسروقة"، فمن الممكن القول إنه لن يكون مسوَّغًا في الاعتقاد بأن سيارته لم تُسرق. ظهرت كتابات في سبعينيات القرن العشرين تسعى إلى وضع قيود على أي القضايا الصادقة يمكن أن تُعدّ مبطلات حقيقية ـ تنقيح الفكرة العامة من خلال تقييد "القضية الصادقة" بـ "القضية الصادقة التي تستوفي القيود". ولكن أقل ما يمكن قوله هو أنه من الصعب العثور على القيود التي ستقوم بالمهمة بطريقة مرْضية.

نموذج الاندحار البسيط هذا، سيكون من الصعب جدًا إفساح المجال لهذه الظاهرة. في الواقع، أثارَ بعض الفلاسفة، على الأقل، الذين يعملون في مدار المعرفة-أولاً شكوكًا كبيرة حول ما إذا كان ينبغي وصف الحالات القياسية للاندحار على هذا النحو، على الأقل في تلك النُسَخ من الحالة التي يكون فيها الشخص يعرف الجنود على أساس دوغمائي وعلى الأساس نفسه الذي كان عليه من قبل. (انظر، على وجه الخصوص، Lasonen-Aarnio 2010[5]. الفكرة المركزية لهذه الورقة هي أنّ الحالات التي يصنّفها كثيرون على أنها معرفة مندحرة يجب، بدلاً من ذلك، تصنيفها على أنها "معرفة غير معقولة" - الشخص يعرف، ولكنه يظهر ميولاً تجعله غير معقول.)

سوف تُنقل هذه الاعتبارات إلى حد ما إلى أطروحة د-إلى-م. إنّ تقييد الدليل بمجموعة فرعية سليمة من معرفة المرء قد يقلل من الانحيازية ولكن من غير المرجَّح أن يأخذ المرءَ على طول الطريق إلى حيادية الدليل[6]. زد على ذلك، على افتراض أنه لا يوجد أي نوع من المعرفة محصَّن من إخفاقات الاستبطان الإيجابي والسلبي، فإنّ بعض القيود على قدرة المرء على الوصول إلى دليله ستبقى قائمة. أخيرًا، في حين أنّ ظاهرة اندحار المعرفة قد لا تكون إشكالية بشكل عام، فقد يبقى هناك تحدٍّ خاص أمام فهم اندحار المعرفة الدليلية. لأنه في تلك الحالة الخاصة، يقتضي دليل المرء الحقيقةَ المعروفةَ، وبذلك، فإنّ نوعًا من التحدّي أمام فهم اندحار المعرفة الذي يواجهه المتحمسون لـ د=م سينطبق في تلك الحالة الخاصة. (وهنا، وفي تشابه جزئي مع موقف لاسونن-أرنيو، قد يجادل مؤيدو د-

---

(5) أحد الاعتبارات التي تحرّك لاسونن-أرنيو هو نموذج السلامة للمعرفة الذي بموجبه إنما يَعرف المرءُ في حالة عدم وجود عوالم مغلقة يكون فيها المرء مخطئًا. إذا بدأ المرء عارفًا وهو، على ذلك، في موقف لا توجد فيه عوالم مغلقة يكون فيها مخطئًا، فكيف من المفترض أن تُثبت المواجهةُ مع الأدلة المضلّلة بطريقة أو بأخرى أنّ هناك عوالم مغلقة الآن يكون فيها المرء مخطئًا؟

(6) في الواقع، من الصعب أن نتخيل أي تصور للدليل يحقّق حيادية الدليل بشكل كامل، على الرغم من أن بعض الرؤى ستسفر عن مقاربات أقرب من غيرها.

إلى-م بأنه لا توجد ظاهرة من قبيل اندحار المعرفة الدليلية، على الأقل بالنسبة إلى أنواع معيّنة من المؤمنين الدوغمائيين.)

نختتم هذا القسم الفرعي بالانتقال إلى العلاقة بين المعرفة والفعل. على غرار الأفكار المذكورة أعلاه، سيكون لهذا أيضًا تطبيق مثير للاهتمام على الاعتقاد الديني. تسمح أطروحة د=م الأجرأ بتوفيق جوهري بين نظرية القرار وقاعدة بديهية للغاية تربط بين المعرفة والفعل. القاعدة التي نعنيها هي: إذا كنت تواجه الاختيار بين س و ص وأنت تعرف أنك ستفعل الأفضل من خلال القيام بـ س بدلاً من ص، فيجب عليك أن تفعل س. وفي الوقت نفسه، توصي نظرية القرار بأن يتصرّف المرء بما يحقق أقصى قدر من المنفعة المتوقعة. وحتى على افتراض أنّ "الأفضل" يتم حسابه وفقًا لدالة المنفعة ذات الصلة، فثمّة تعارض محتمل هنا في البيئة التي لا يكون فيها كلُّ شيء معروف جزءًا من مجموعة الأدلة الكلّيّة للمرء. افترض، على سبيل المثال، أنه يمكن للمرء أن يفتح الصندوق أ أو الصندوق ب، وأنه سيحصل على محتويات الصندوق الذي يفتحه، وأنّ كل ما يهتم به المرء في هذا السياق هو تحقيق مكاسب مالية قصيرة الأجل. وافترض كذلك أنّ منفعة مليار دولار هي أكثر بألف مرة من منفعة دولار واحد[7]. يعرف المرء أنّ الصندوق أ به دولار واحد. ويعرف المرء أنّ الصندوق ب فارغ (وسيظل فارغًا إذا فتحه)، لكنّ حقيقة كونه فارغًا ليست جزءًا من دليله (توليفة من المفترض أن تكون ممكنةً إذا أنكر المرء أنّ كل معارفه هي جزء من دليله). في الواقع، هو 999/ 1000 بناءً على دليل المرء أنك لو فتحت ب سيكون فارغًا و1/ 1000 بناءً على دليل المرء أنه سيحتوي على مليار دولار. على افتراض أنّ الحقائق الدليلية والنظرية-المعرفة تجري على هذا المنوال، فيبدو أنّ قاعدة المعرفة ونظرية القرار سيقدّمان توصيات متنافسة. توصي قاعدة المعرفة بفتح الصندوق أ - في النهاية، يعرف المرء أنه سوف يحصل على

(7) يمكن أن نتخيل انخفاض منفعة الدولارات مع حصول المرء على المزيد والمزيد - وبذلك لا يلزم أن تكون الدولارات مطردة خطيًا مع المنافع. والافتراض هو مجرد أنها لا تنخفض بسرعة كبيرة.

دولار بفتح الصندوق أ ولن يحصل على شيء إذا فتح الصندوق ب، والدولار أفضل من لا شيء. ومن ناحية أخرى، توصي نظرية القرار بفتح الصندوق ب - إنّ فرصة واحدة في الألف لتحقيق مليار دولار تحمل منفعة متوقعة أعظم من المكسب المؤكد الذي لا يتجاوز دولاراً واحداً. إنّ اقتراح د=م يمنع نشوء هذا النوع من المواقف من الأساس، وبذلك، يقدّم توفيقًا مثيرًا للاهتمام بين نظرية القرار والعلاقات البديهية بين المعرفة والفعل.

2.1.17 التسويغ

هناك اتجاه آخر في إبستمولوجيا المعرفة-أولاً هو قلب تسلسل التفسير بين المعرفة والاعتقاد المسوَّغ. دحضَ غيتير (Gettier 1963) فكرة تحليل المعرفة بوصفها خليطًا من الصدق والعلاقة غير الوقائعية للاعتقاد المسوَّغ (أي، العلاقة التي يمكن للمرء أن يمتلكها مع بُطلانٍ ما). كما أنّ المحاولات اللاحقة لتحليل المعرفة من خلال العلاقة غير الوقائعية من هذا القبيل - بالاقتران مع خليط من الشروط أكثر تعقيدًا - بدت أيضًا في نظر كثيرين منّا غير واعدة. ثمّة مقاربة بديلة تقلب الطاولة من خلال السعي إلى توضيح التسويغ والحالات المعرفية الإيجابية المتعددة ذات الصلة عن طريق المعرفة. توجد طُرق مختلفة يَسَع المرء من خلالها القيام بذلك. دعونا نذكر نوعين من الأفكار، يمكن العثور على نُسَخ لهما في مدوّنة ويليامسون[8].

---

(8) إليك (Williamson (2000: 185-186: "إنّ تسلسل التفسير هذا تم قلبه في هذا الكتاب. إذ مفهوم "يعرف" هو شيء أساسي، وهو التطبيق الأولي للتحقيق الإبستمولوجي... الذي يحررنا من أجل اختبار تجربة فهم تسويغ الاعتقاد من خلال المعرفة." يستعمل الفصل المعني بالدليل في كتاب ويليامسون (2000) فكرة الدعم-النظري للتسويغ، حيث تكون المعرفة هي التي توفر الدعم. وفي مكان آخر، تحظى التفسيرات النظرية للميل الخاصة بالحالات الإيجابية غير الوقائعية بالاهتمام (انظر بشكل خاص ويليامسون (تحت الطبع) وويليامسون (2017))، على الرغم من أن ويليامسون (تحت الطبع) يشير أيضًا إلى أنه من الأفضل التفكير في التسويغ بوصفه جزءًا من المعرفة، مع أفكار ميولية مختلفة استُعملت لتقنين العذر بدلاً من التسويغ. يشير ويليامسون (2017) إلى أن التنظير الفلسفي حول العقلانية يميل إلى الاعتماد على

تلجأ إحدى المقاربات إلى الدعم الدليلي: إنما يكون الاعتقاد مسوَّغًا في حالة أنّ القضية المعتقَد بها تكون مدعومة بقوة بما يعرفه الشخص[9]. (إحدى الطرق الطبيعية لتطوير ذلك هي الاحتمالية - بافتراض وجود مجموعة خلفية مناسبة من السوابق، فإنّ اعتقاد الشخص بـ ق إنما يكون مسوَّغًا في حالة امتلاك ق، بالنسبة إلى السوابق، احتمالية عالية مناسِبة متوقفة على القضية ط المقترنة بما يعرفه المرء[10].

هناك مقاربة مختلفة هي الميولية [dispositional]. فكرتها العامة هي أنه يمكن للمرء أن يحصل على حالة معرفية إيجابية غير وقائعية من خلال امتلاك نوع من الميول العامة إلى المعرفة. ومع ذلك، فإنّ الشخص الذي لديه ميل عام إلى المعرفة قد لا يعرف في الظروف غير المواتية على نحو استثنائي[11]. لتأسيس هذه الأفكار، سنقدّم بعض النُسخ من هذه المقاربات. النسخة الأولى: إنما يكون الاعتقاد بـ ق مسوَّغًا في حالة إظهار المرء، عند الاعتقاد بـ ق، ميول ستؤدي إلى المعرفة في جميع الظروف العادية. النسخة الأخرى: إنما يكون الاعتقاد بـ ق مسوَّغًا في حالة إظهار المرء ميول ستؤدي إلى المعرفة في بعض الظروف العادية[12].

الخلط الإشكالي بين خاصية امتلاك دعم دليلي لـ ق وخاصية الكون في ظروف سيعتقد فيها الشخصُ، الذي كان مستعدًا لمطابقة اعتقاداته مع ما يدعمه الدليل، بـ ق. المعنى الضمني من هذا هو أن التنظير الفلسفي العادي حول العقلانية هو إلى حد ما مَبتور.

(9) ثمة فكرة مختلفة قليلًا: إنما يكون الاعتقاد بـ ق مسوَّغًا ما دام المرء يعرف أنّ ق مدعومة بأدلته. لن نتطرق إلى هذه الفكرة هنا.

(10) يجري مفهوم ويليامسون (2000) عن الاحتمالية الدليلية على طول هذه المسارات: الاحتمالية الدليلية للقضية ق هي احتماليتها المتوقفة على اقتران ما يعرفه المرء بمجموعة خلفية مفترضة من السوابق الأولية-البدائية (التي يُعتقد أنها شيء من قبيل المستويات الموضوعية للمقبولية في حالة غياب الأدلة، وليس كتصديقات ذاتية).

(11) وإذا كنت على شاكلة Lasonen-Aarnio (2010)، فقد ترغب في إفساح المجال لشخص يعرف ولكنه يفتقر على نحو مناسب إلى الميل العام للمعرفة، ولكن لا يزال هذا غير معقول.

(12) يمكن للمرء بدلاً من ذلك استعمال أيديولوجية السوائية النسبية [relative normality]: هناك

ستميل فكرة الميولية إلى الانفصال عن فكرة الدعم-النظري. أولاً، بافتراض أنّ عتبة "الدعم الكافي" يعوزها الاستلزام، فمن الواضح أنه ستكون هناك حالات يتمتع فيها المرء بحالة الدعم-النظري ولكنه يفتقر إلى حالة الميولية. في النهاية، قد تكون هناك حالات يمتلك فيها المرء اعتقادًا يتجاوز العتبة ولكن عندما يَعرف أنه ليس معرفة فإنه من المقبول ألا يُظهِر ميلًا للمعرفة في ظل الظروف العادية عند تكوين هذا الاعتقاد. (على سبيل المثال، الاعتقاد بأنّ البطاقة التالية التي سيسحبها لن تكون ملك البستوني قد يكون له احتمالية كبيرة بالنظر إلى ما يعرفه المرء ولكنه، بافتراض عدم وجود معرفة خاصة من الداخل، لا يمكن اعتباره معرفة). ثانيًا، قد يكون هناك حالات يُشكِّل فيها المرء اعتقادًا بطريقة ستُنتِج معرفة عادةً، ولكنّ اعتقاده، بافتراض أنّ دليله يقتصر على ما يعرفه، يفتقر إلى الدعم الدليلي. افترض، على سبيل المثال، أنّ مخلوقات من نوع معيّن وُلِدَت وهي تعرف أنّ هناك حيوانات مفترسة ليست بعيدة جدًا. إذا وُلد مخلوق من هذا النوع في ظروف غريبة جدًا - على متن سفينة صاروخية على سبيل المثال - فإنّ اعتقاده بوجود حيوانات مفترسة قريبة قد يكون كاذبًا وقد لا يتمتع بكثير من الدعم الدليلي أيضًا؛ ومع ذلك، فإنّ هذا الاعتقاد قد يتكوَّن بطريقة يمكن اعتباره من خلالها معرفة في ظل الظروف العادية[13]. بطبيعة الحال، ستعتمد تفاصيل كيفية انفصال التطبيقات

حالة الميول الظاهرة التي ستُنتج معرفة في معظم المواقف العادية. يمكن للمرء بدلاً من ذلك أن يستعمل على نحو صريح أيديولوجية العمليات أو الطُرق بدلاً من الميول: يولِّد المرءُ الاعتقاد من خلال عملية أو طريقة ما تُنتِج معرفة في الظروف العادية/ معظم الظروف العادية. إن كيفية عمل أي من هذه التصورات ستعتمد (كما توضح المناقشات حول ما يسمى بمشكلة العمومية) على كيفية تخصيص المرء الطرق/ العمليات/ الميول لأغراض التنظير المعرفي.

النوع الآخر من الحالة المعتمدة-على-المعرفة هو ذلك الذي يرتبط بالاعتقاد بـ ق إذا كان المرء يمتلك نُسخة مطابِقة داخلية محتملة تعرف ق. يمكن توليد حالات ذات صلة باستعمال مفاهيم مختلفة من المطابقات الجزئية. للاطلاع على المزيد من المناقشة حول ذلك، راجع Hawthorne, Issacs, and Lasonen-Aarnio (2021).

(13) أحد النماذج لذلك هو المقاربة النظرية الاحترازية للمعرفة: قد يكون الاعتقاد في الظروف

المعيَّنة لأفكار الميولية والدعم على كل من تفاصيل التطبيقات والمظاهر الأخرى لطبيعة المعرفة. ولكن حتى هذه الأفكار التخطيطية يجب أن تجعلنا مترددين للغاية بشأن فكرة أنها متناغمة.

وما دام المرء يبحث عن وضع معرفي إيجابي غير وقائعي يكون مثيرًا للاهتمام من الناحية التفسيرية، ما هو نوع الفكرة التي ينبغي للمرء أن ينطلق منها؟ قد يعتمد ذلك على ما يحاول المرء فعله مع هذا الوضع، وكذلك على نقاط القرار المعرفية الأخرى. على سبيل المثال، ما دام المرء يعتقد أنّ المعرفة هي هدف الاعتقاد ويريد وضعًا معرفيًا إيجابيًا يكون على أقل تقدير تبريئي، فيمكنه أن يولي أهمية معيارية لبعض نُسخ فكرة الميولية أكثر من فكرة الدعم-النظري على أساس أنّ الدعم العالي يتوافق مع الفشل القابل-للمعرفة في تحقيق هدف الاعتقاد. من ناحية أخرى، إذا كان المرء يتعامل مع نوع من الاعتقاد لا تكون فيه المعرفة هي الهدف من اللعبة (ربما، مع شكٍّ ما)، فقد يكون من الملائم أكثر الاعتماد على معيار تقييم قائم على الدعم-النظري. ليس هذا هو المكان المناسب للنظر في التطبيقات التفصيلية المختلفة لهذه الأفكار - حتى النُسَخ التقريبية والجاهزة ستسمح لنا بتقديم بعض الملاحظات المفيدة فيما يخصّ الاعتقاد الديني.

2.17 إبستمولوجيا المعرفة-أولاً

دعونا ننظر الآن في الكيفية التي قد تكون بها الأفكار المقدَّمة في القسم السابق مهمّةً في الإبستمولوجيا الدينية.

1.2.17الدليل والإبستمولوجيا الإصلاحية

تشير كِلا مقاربتي د=م و د-إلى-م إلى تعديلات على الإبستمولوجيا الإصلاحية

العادية من لدن عضو في هذه الحالة الخاصة من النوع الذي لا يمكن أن يكون كاذبًا بسهولة. قد تؤدي التفسيرات النظرية السوائية المختلفة للمعرفة إلى نتيجة مماثلة.

المؤثرة التي أصبحت شائعة على يد بلانتينغا وولترستورف[14]. تُبيِّن التعريفات القياسية للفكرة مركزية للإبستمولوجيا الإصلاحية أنّ الإيمان بالله المقبول عقلانيًا لا يتطلب أي دليل مهم على النزعة المؤلِّهة. وكما يصف بلانتينغا هذه الأمور، كان التحوّل الأساسي هو التساؤل هل "يجب أن يكون هناك دليل جيد على الإيمان بالله إذا كان مقبولاً عقلانيًا" (2000b: 70).

من منظور د=م، قد لا تكون هذه هي الطريقة الصحيحة لصياغة الأمور، حتى لو كان لدى المرء توجّه ديني يشبه إلى حد كبير توجّه بلانتينغا. إذ المرء، بوصفه مؤمنًا بالله، قد يرغب، بدلاً من ذلك، في القول إنه يمتلك، بمعنى طبيعي ما، أفضل دليل ممكن على النزعة المؤلِّهة، لأنّ جزءًا من أدلته هناك إله. وبطبيعة الحال، قد لا يكون من السهل مشاركة دليل المرء مع غير المؤمنين، لأنّ ادعاءه امتلاك ذلك الدليل سيُنظر إليه على نحو مفهوم بعين الشك والارتياب. لكنّ حقيقة النزعة المؤلِّهة هي جزء من مجموعة أدلة المرء على الرغم من ذلك. عندما يتألم المرء، فإنّ حقيقة أنه يتألم هي جزء مما يجب عليه المضي معه. يجب على الإبستمولوجي الإصلاحي الذي يعتنق النزعة المؤلِّهة أن يعتقد أنّ جزءًا مما يجب عليهم المضي معه - بالمعنى نفسه بالضبط - هو أنّ هناك إلهًا. قد يحاول الشخص الذي يعتقد أنّ الإحساسات الباطنة وليس القضايا المعروفة هي أدلة أن يدق إسفينًا دليلياً كبيرًا بين النزعة المؤلِّهة والألم ويقترح: "في حالة الألم، هناك إحساسات تشكِّل دليلاً قوياً، ولكن في حالة المؤلِّهين، على الأقل معظمهم، لا يوجد دليل مماثل". بالنسبة إلى مؤيد د=م يُعدّ هذا سوءَ فهم. تصبح الحقائق جزءًا من مجموعة أدلة المرء - بالمعنى المثير للاهتمام من الناحية النظرية - عندما تصبح معروفة. أن تتعلَّق حقيقةٌ ما بالماجريات داخل رأس المرء لا يُشكِّل فرقًا مهمًا هنا. إذا لم تكن معروفة، فإنّ حقيقة أنّ لدى المرء إحساسًا من النوع S لا تكون جزءًا من دليله. بمجرّد معرفتها، تكون كذلك. إذا لم تكن

---

(14) انظر، على سبيل المثال، Wolterstorff (1976, 1983a) and Plantinga (1991, 2000b).

معروفة، فإنّ حقيقة أنّ هناك إله ليست جزءًا من دليل المرء. بمجرّد أن تكون معروفة، تكون كذلك.

من المؤكد أنه إذا سُئل أحد المؤلِّهين "ما هو دليلك على النزعة المؤلِّهة؟"، سيبدو غريبًا بعض الشيء أن يقول "حقيقة أنّ هناك إلهًا!" ولكن من الواضح بما فيه الكفاية لماذا ستكون هذه الإجابة غريبة. من الواضح في السياق أنّ محاوره لن يتعامل مع حقيقة أنّ هناك إلهًا كأرضية مشتركة. ولن يأخذ هذه القضية على محمل الجد بناءً على قولك. وعلى ذلك، إذا كان المرء يأمل تحقيق أي تقدّم جدلي، فسيكون من العبث تمامًا الاعتماد على امتلاكه لتلك الحقيقة كدليل. وكما يُشير ويليامسون، "إنّ الخطأ في الاستشهاد بـ د في الإجابة عن السؤال 'ما هو الدليل على د؟' قد يكون عدم ملاءمتها حواريًا وليس أنها غير صادقة" (1997: 735).

الآن، الطريقة التي يميل بها بلانتينغا إلى المضي قدمًا هي هذه: إنه يشير إلى أنّ المعترضين على النزعة المؤلِّهة يدّعون أنه لا يوجد دليل كافٍ عليها. فيرد بالادعاء بأنّ المعترض يعتمد على النزعة الدليلية. ويصوغ بلانتينغا (1991) الأمر على هذا النحو: "وفق هذه الرؤية، إنّ الشخص الذي يقبل الإيمان بالله ولكن ليس لديه دليل على هذا الإيمان لا يكون كُفْئًا من الناحية الفكرية". وفي مواجهة هذا القلق، يدّعي بلانتينغا أنّ الافتراض المسبق بأنّ الإيمان العقلاني بالله يتطلب دليلًا هو افتراضٌ غيرُ ملائم. من منظور د=م، إنّ الخطأ الأكثر تجلّيًا بشأن المعترض من منظور المؤمن بالله هو افتراضه أنهم، المؤمنون بالله، يفتقرون إلى الدليل. في ضوء النوع الجديد من الإبستمولوجي الإصلاحي العصري الذي نفكر فيه، فإنّ الموقف أشبه بشخص س يعاني من صداع ولكنّ محاوريه يشتبهون بشدة في أنّ س هو زومبي. ليس الأمر أنّ س يفتقر إلى الدليل على إصابته بالصداع. مشكلته الوحيدة هي أنه على الرغم من الدليل الحاسم، فإنه قد لا يستطيع فعل الكثير لإقناع محاوريه. وهكذا، فإنّ مأزقه جدلي وليس إبستمولوجيًا.

الآن قد يعتقد المرء أنّ كل هذا يخطئ الهدف. قد يعتقد المرء أنه من الأهمية بمكان للإبستمولوجيا الإصلاحية أنه حتى لو لم يكن هناك إله، فإنّ اعتقاد المؤلِّه

النموذجي مقبول عقلانيًا. ولكن ليس من الواضح أنّ هذا يُشكّل جزءًا مهمًا من الرؤية العالمية لبلانتينغا. إذ لا يميل إلى التأكيد على أنّ ادعاء الخلل العقلاني في النزعة المؤلِّهة أمر غير وارد. وإنما فكرته أنّ هذا الادعاء متحيِّز، إذ يصعب الدفاع عنه دون افتراض بطلان النزعة المؤلِّهة. وقد صاغ بلانتينغا (1991) الأمر على هذا النحو: "إذن، إنّ النزاع حول مَنْ هو السليم ومَنْ هو المريض له جذور أنطولوجية أو لاهوتية، ويجب حسمه في النهاية، هذا إذا حُسِمَ على هذا المستوى". في الواقع، ثمّة بذرة للتنازل والإقرار هنا - إذا كانت الرؤية العالمية الملحدة صحيحة، فقد تكون هناك على الأرجح حالة قوية مفادها أنّ النزعة المؤلِّهة معيوبة عقلانيًا. يصبح هذا التنازل واضحًا تمامًا في بلانتينغا (2000b)[15]. (وبطبيعة الحال، فإنّ مثل هذا التنازل قد لا يزعج أولئك الذين يعتبرون أنفسهم يعرفون أنّ هناك إلهًا ما، لأنهم سيعتبرون أنفسهم يعرفون بطلان أوّل الشرط ذي الصلة[16]. سنعود إلى هذه المسألة بعد قليل.

ضمن إطار د=م، قد يحاول المرء إعادة صياغة القلق الدليلي. يمكن للمرء، على سبيل المثال، أن يصرّ على أنّ الالتزام بالنزعة المؤلِّهة يكون "مبنيًا" على أدلة أخرى غير حقيقة النزعة المؤلِّهة. ولكن بمجرّد طرح المطلب بهذه الطريقة، فإنه يبدو أجوفًا على نحو خاص. إذ بشكل عام ليس هناك شرط أن يكون الاعتقاد بأنّ ق مبنيًا على دليل آخر غير ق. لماذا هذا المطلب الخاص للنزعة المؤلِّهة؟ قد تكون هناك حاجة إلى التأكيد على مدى ضآلة معرفتنا التي تُفسَّر بشكل سليم من خلال البناء المفترض على أدلة أخرى. افترض أنّ طفلًا رأى حمارًا وحشيًا، ولاحظَ أنّ

(15) انظر على وجه الخصوص مناقشة بلانتينغا (2000: 186-188)، التي تبدأ بـ "هنا (على الرغم من مظهر الإهمال) ربما تكون غرائز فرويد صحيحة: سأجادل بأنه إذا كان الاعتقاد المؤلّه زائفًا، ولكن تم تناوله على نحو أساسي، فمن المحتمل أنه غير مرخَّص".

(16) بطبيعة الحال، يعتقد بلانتينغا أيضًا أن هناك مشكلة داخلية في المذهب الطبيعاني، من جهة أنه بناء على افتراض المذهب الطبيعاني، لا ينبغي أن يكون هناك توقع بأن ملَكاتنا موجَّهة نحو الصدق. لن نتطرق إلى هذا النقد هنا.

لديه خطوطًا، وهذا حفّزَ قبولَ القضية العامة بأنّ الحمير الوحشية لها خطوط[17]. يرى شخص آخر غروب الشمس الجميل ويُحفِّز ذلك قبولَ النزعة المؤلِّهة. سيكون هناك تحامل عند إنكار أنّ الطفل يكتسب معرفة بالقضية العامة في الحالة الأولى. ولكن لن يكون من المفيد أيضًا افتراض أنّ هذه المعرفة مفسَّرةٌ بطريقة ما من خلال حقيقة أنّ الحالة الفردية توفِّر دليلاً قويًا على القضية العامة. على الأقل من منظور الإبستمولوجيا الخارجانية السائدة، إنّ معرفة القضية العامة سيكون لها علاقة بالموثوقية أو السلامة أو ما شابه ذلك مما هو خاصٌ بعملية تكوين الاعتقاد في البيئة التي يندمج فيها الطفل. من منظور النزعة المؤلِّهة، قد تمتلك الحالة الثانية بنية إبستمولوجية مشابهة للغاية.

لاحظ أنّ الإطار د-إلى-م قد يكون له توسيع مختلف قليلًا للإبستمولوجيا الإصلاحية. هذه الرؤية، كما لاحظنا، تفرّق بين المعرفة الدليلية والمعرفة غير الدليلية، حيث لا يكون الفرق بين المعرفة التي يملك المرء دليلاً عليها وتلك التي لا يملك دليلاً عليها، وإنما، بدلاً من ذلك، بين أيّ الأجزاء من المعرفة هي أجزاء من الأدلة وأيّها ليست كذلك. من هذا المنظور، نقترح أنّ إعادة البناء الأكثر طبيعية لروح الإبستمولوجيا الإصلاحية هي الأطروحة القائلة إنّ النزعة المؤلِّهة هي معرفة دليلية: مع أنّ الأشياء المختلفة التي يعرفها المرء بشكل استقرائي واستنباطي وما إلى ذلك ليست جزءًا من مجموعة أدلته، فإنّ النزعة المؤلِّهة هي جزء من مجموعة أدلته (أعني، أدلة المؤمن بالله). تشترك هذه الرؤية مع "الإبستمولوجيا الإصلاحية القائمة على د=م" في الرؤية القائلة إنّ النزعة المؤلِّهة هي جزء من مجموعة أدلة المؤمن بالله. وهي تختلف عنها في ادعائها أنّ هذا يميّزها عن قدر كبير من المعارف الأخرى (وبهذه الطريقة تتوافق على نحو أقوى مع القالب الأصلي للإبستمولوجيا الإصلاحية).

---

(17) قبول العموميات على أساس التعرض المحدود للغاية للأمثلة هو أمر شائع، انظر Abelson and Kanouse (1966).

2.2.17 النزعة المؤلّهة والدليل المضاد والإبطال

بافتراض أنّ النزعة المؤلِّهة هي جزء من مجموعة الأدلة لمؤمن بالله معيَّن، وهو أمر لن يكون مفاجئًا سواء من وجهة نظر الإبستمولوجيا الإصلاحية القائمة على د=م أو الإبستمولوجيا الإصلاحية القائمة على د-إلى-م، ما هو تأثير الحجج المفترضة المعارضة للنزعة المؤلِّهة على الوضع المعرفي لاعتقاد هذا المؤمن؟

هناك شيء واحد واضح: إذا قُدِّمت مثل هذه الحجج إلى المؤمن بالله، فإنّ نزعته المؤلِّهة لن تقع في مشكلة بمجرّد إضافة دليل جديد ـ على سبيل المثال، حقائق عن شر مروِّع ـ إلى الأدلة التي يمتلكها بالفعل. هناك سبب بسيط لذلك، وقد سبقت الإشارة إليه: إذا كانت النزعة المؤلِّهة جزءًا من أدلتهم، فإنّ أي إثراء لأدلتهم سيستلزم النزعة المؤلِّهة. إذا كان اقتران مجموعة من القضايا يستلزم ق، فإنّ اقتران أي مجموعة عليا من تلك المجموعة سيستلزم ق أيضًا. وهكذا، إذا كانت النزعة المؤلِّهة ستحقق مكانة معرفية سيئة من خلال تقديم الحجج والأدلة، فلن يكون ذلك من خلال عملية الإثراء. يبدو واضحًا أننا إذا كنّا سنسعى إلى تشكيل تحوّلٍ ما من معرفة النزعة المؤلِّهة إلى نقطة نهاية يكون فيها للنزعة المؤلِّهة مكانة معرفية ضعيفة، فسيكون ذلك من خلال اللجوء إلى آلية إبطال أخرى.

ولكننا نرغب هنا في العودة إلى الموضوع الذي أشرنا إليه سابقًا. تُعدّ ظاهرة الاندحار أو الإبطال المزعومة إشكالية داخل إبستمولوجيا المعرفة-أولاً. ضمن نُسخة د=م، يُعدّ اندحار المعرفة كلها إشكاليًا. وفي نُسخة د-إلى-م، يمثّل اندحار المعرفة مشكلة بالنسبة لتلك الأجزاء من المعرفة التي تكون أجزاءً من الأدلة. لتوضيح هذه النقطة، دعونا نركّز على بعض أجزاء المعرفة التي من المقبول أن تُعامل بوصفها دليلية سواء أيَّدَ المرء د=م أو د-إلى-م أم لا. الأمثلة التي لدينا هي (أ) شخصٌ ما يُدرك أنّ لديه صداعًا و(ب) شخصٌ ما يتذكّر أنه تناول الخبز على الإفطار. دعونا نحاول أن نتخيّل حالات يبدأ فيها الشخص بإدراك أنه يعاني من الألم أو يتذكّر أنه تناول خبزًا على الإفطار، ثم يواجه أدلة مضادة مضللة. ربما يقدّم شخص ما يتمتع بذكاء متفوّق كل أنواع الحجج المتطورة التي تقول إنّ الألم

مجرّد وهم، أو أنه لا يوجد خبز في الواقع، أو تُقدِّم لجنة من الخبراء كل أنواع البيانات (المتطورة) التي تشير إلى أنّ نظام اكتشاف الألم أو الذاكرة لدى الشخص منحرفٌ على نحو جذري. وافترض أنهم ذلك النوع من الأشخاص الذين يقولون في نهاية الأمر: "هذا جيد جدًا، لكنني أقول لك إنني أعاني من صداع!" أو "هذا جيد جدًا، لكنني أقول لك إنني تناولت خبزًا على الإفطار!" كيف ينبغي لنا أن نصف مثل هؤلاء الناس؟ هل يجب أن نقول إنهم لم يعودوا يدركون أنهم يتألمون أو لم يعودوا يتذكّرون أنهم تناولوا الخبز على الإفطار؟ وهذا، بديهياً، تنازل غير مريح على الإطلاق. هل يجب أن نقول، بدلًا من ذلك، إنهم أثناء إدراكهم أنهم يعانون من الألم، لا يعرفون أنهم يعانون من الألم، أو إنهم أثناء تذكّرهم أنهم تناولوا خبزًا على الإفطار، لا يعرفون أنهم تناولوا خبزًا على الإفطار؟ يبدو هذا غير مريح على الإطلاق أيضًا. يبدو أنّ إدراك أنّ أو تذكّر أنّ يستلزمان معرفة أنّ[18]. وهكذا، فإنه من الصعب للغاية، متى تعلّق الأمر بالأنواع النموذجية من المعرفة الدليلية، إنتاج حالة مقنعة مفادها أنّ المعرفة دُمِّرَت بالفعل في مثل هذه الحالات. (نحن لا نريد أن نكون عقائديين أكثر مما ينبغي هنا: إنما نريد التأكيد على أنه عندما يكون جزءٌ من المعرفة جزءًا من أدلة المرء، فإنّ آليات الإبطال أو الانحدار المفترضة تصبح إشكالية إلى حد كبير). والأهم من ذلك، أنّ الإبستمولوجي الإصلاحي يرغب بشدة في أن يفكّر في المعرفة الخاصة بالنزعة المؤلِّهة بناءً على قالب من هذه النماذج. في هذه الحالة أيضًا، فكرة أنّ التعرّض لأدلة وحجج جديدة سيؤدي حتمًا إلى انحدار المعرفة هي في أحسن الأحوال إشكالية، حتى بدون الخوض في تفاصيل تلك الحجج.

---

(18) للاطلاع على المزيد، انظر Williamson (2000, Ch. 1).

3.2.17 إلحاد عدائي؟

قدّم ويليام رو تمييزًا شائعًا بين الإلحاد الودّي والإلحاد العدائي. يعترف الملحد الودّي بأنّ "بعض المؤمنين مسوَّغون عقلانيًا في الاعتقاد بوجود الله" (Rowe 1979: 340)، في حين يجادل الملحد العدائي بأنه لا أحد منهم يكون كذلك. وبطبيعة الحال، فإنّ السماح بعدد قليل فحسب من المؤمنين العقلانيين ليس أمرًا ودودًا للغاية. إذا قلنا إنّ بعض المؤمنين الذين يتمتعون بوجود محمي على نحو غير عادي كانوا مسوَّغين عقلانيًا، ولكن إلى حد كبير لم يكن كل المؤمنين الآخرين مسوَّغين عقلانيًا، فسنجتاز الاختبار المذكور للإلحاد الودّي ولكن من الصعب أن نعتبره ودودًا للغاية. وفيما يخصّ أهدافنا هنا، ربما يكون من الأفضل أن نفكر في الإلحاد الودّي بوصفه رؤية مفادها أنّ كثيرًا من الناس العاديين في المجتمع الحديث مسوَّغون عقلانيًا في الاعتقاد بالنزعة المؤلِّهة، وأنّ الملحد العدائي هو مَنْ ينكر ذلك[19].

هل ينبغي لصاحب المعرفة-أولاً الذي يكون ملحدًا أن يميل نحو الإلحاد الودّي أو العدائي بهذا المعنى؟ الآن، بلا شك، لا يوجد شيء غير متسق من حيث المبدأ في الموقف الودّي. قد يظن المرء أنّ لديه أدلة إضافية تدعم الإلحاد، ولكنّ النزعة المؤلِّهة مسوَّغة عقلانيًا بالنسبة إلى كثير من المؤمنين، بالنظر إلى الموضع الذي يجدون أنفسهم فيه في العالم. ومع ذلك، نعتقد أنّ هناك أسبابًا للتردد في التحرّك في اتجاهٍ ودّي، على الأقل في ضوء تصوّرات التسويغ القائمة على المعرفة-أولاً التي أشرنا إليها سابقًا.

---

(19) رو نفسه ينقّح مسألة المصلحة إلى هل "بعض الناس في المجتمع الحديث، أي، الأشخاص الذين يدركون الأسباب المعتادة للإيمان والكفر، وهم على دراية إلى حد ما بالعلم الحديث، لا يزالون مسوَّغين عقلانيًا في قبول النزعة المؤلِّهة" (1979: 340). لدينا سببان لمقاومة هذا التدقيق. أولهما، قد تكون مسألة الأسباب متحيزة بالكامل (بطريقة يكون فيها السؤال عما هو الدليل المتاح). ثانيًا، إحدى طرق الدراية إلى حد ما بالعلوم الحديثة هي الكون على دراية بدرجة هائلة. لا نريد أن نخوض فيما إذا كان الفهم العميق للضبط-الدقيق قد يسوّغ النزعة المؤلِّهة من خلال مسارات فكرية غير متاحة لمعظم الناس العاديين.

أحد أسباب هذا التفكير هو أنّ المؤمن، بافتراض الرؤية العالمية الإلحادية، لا يُظهر ميولًا إلى المعرفة من النوع الذي أشرنا إليه سابقًا. قارن بين المؤمن والدماغ-في-وعاء. يرتكب الدماغ-في-وعاء أخطاءً لا تُعدّ ولا تحصى. ومع ذلك، للإبستمولوجي الخارجاني أن يبتكر حالات إبستمولوجية إيجابية متعددة تكون نظرية-ميولية على طول الخطوط المشار إليها سابقًا - يُظهر الدماغ-في-وعاء ميولاً تولِّد معرفةً في الظروف العادية[20]. ولكن إذا كانت الرؤية الطبيعانية للعالم صحيحة، فإنّ المؤمن القياسي لا يحصل على جائزة ترضية من هذا القبيل. مع افتراض هذه الرؤية الطبيعانية للعالم، لا يُظهر المؤمن ميولاً تميل عادةً نحو الصدق. من منظور الرؤية العالمية الإلحادية القياسية، إنّ المؤمن النموذجي يستفرغ جهده في شيء لا يشبه على الإطلاق بنية الواقع. (بالطبع، قد يشعر المؤمنون من الداخل أنهم يسيرون على الطريق الصحيح. ولن يعرفوا أنهم لا يعرفون. فهل يمنحهم هذا نقاطًا إبستمولوجية؟ ولن تُشكِّل عدّة أو مخزون الإبستمولوجيا الداخلانية - حالات التَّبَدِّي وما شابه - أهميةً كبيرة عندما يكون التركيز على الميول إلى المعرفة. ومن المفيد في كل الأحوال أن نتذكّر أنّ أغلب نماذج اللاعقلانية الدنيئة ــ الشخص الذي يظن أنه يوليوس قيصر، على سبيل المثال ــ قد يشعرون من الداخل أنهم على المسار الصحيح ولا يعرفون أنهم أخفقوا في المعرفة.) وهكذا، إذا كانت الحالات المعرفية الإيجابية غير الوقائعية للمرء قد صيغت من خلال الميول إلى المعرفة، فإنّ المرء إذا كان ملحدًا، فقد ينتهي به الأمر على الأرجح إلى ملحد غير ودّي.

ماذا عن التصوّر القائم-على-الدليل؟ هنا، الأمور أكثر تعقيدًا، لأنّ المؤمنين المختلفين قد يكون لديهم مجموعات مختلفة من الأدلة. وبافتراض الإلحاد، لن

(20) إن ما يسمى بمشكلة الشيطان الشرير الجديد في الإبستمولوجيا الخارجانية هي التحدي المتمثل في تفسير الوضع المعرفي الإيجابي على ما يبدو لاعتقادات الدماغ-في-وعاء. لاحظ أننا هنا ننحّي جانبًا القلق من أن أدمغة بولتزمان طبيعية جدًا (يمكن القول إنها أكثر طبيعية من الأدمغة المتجسدة)، وهكذا، فإن ميولنا لها معدّل نجاح ضعيف جدًا في الظروف العادية.

يكون لدى أي مؤمن حقيقة وجود إله كجزء من مجموعة أدلته. لكنّ مجموعات الأدلة الخاصة بهم قد تختلف باختلاف أنواع الطرق الأخرى جميعها التي تُحدث فرقًا في الاحتمالية الدليلية للنزعة المؤلِّهة بالنسبة لهم[21]. ومع ذلك، قد ينجذب الملحد إلى الاتجاه العدائي، على الأقل عندما يتعلق الأمر بالمؤمنين النموذجيين. لنبدأ بحالة متطرفة. يرى شخص ما جمال غروب الشمس، فيتحول إلى الإيمان بالله، ويقرأ مجموعة من كتب بلانتينغا وولترستورف، ويشرع في الحديث عن كون نزعته المؤلِّهة "اعتقادًا أساسيًا على نحو سليم". إذا كان الإلحاد صحيحًا، فإنّ هذا الشخص لا يمتلك الحقيقة التي مفادها أنّ هناك إلهًا بوصفها دليلاً له. وسيتطلب الأمر تصوّرًا منحرفًا إلى حد ما عن السوابق لافتراض أنّ الاحتمالية الدليلية للنزعة المؤلِّهة المشروطة بغروب الشمس الجميل عالية على نحو مناسِب. إذا كان هناك إله، فقد يلعب غروب الشمس دور إثارة المعرفة، حيث ينتهي الأمر بالشخص إلى الحصول على دليل قوي للغاية على أنّ هناك إلهًا ما. ولكن إذا لم يكن هناك إله، فقد يؤدي غروب الشمس إلى إثارة اعتقاد ذي احتمالية منخفضة للغاية مشروطة بمجموعة الأدلة الفعلية للشخص. وهذا نوع متطرف من الحالات، بالطبع. كثير من الأشخاص العاديين لديهم كثير من الأصدقاء وأفراد العائلة الذين يؤمنون بالنزعة المؤلِّهة وقد قرأوا كتبًا يبدو أنّ كثيرًا من الناس يثقون بها تدعو إلى الإيمان بالله وما إلى ذلك. قد يكون السؤال المتعلق بالاحتمالية الدليلية للنزعة المؤلِّهة المشروطة بتلك المجموعة من الأدلة أقل وضوحًا. ومع ذلك، يبدو لنا أنه موقف محترم إلى حدٍ ما للملحد أن يفترض أنّ قبلية النزعة المؤلِّهة منخفضة جدًا وأنّ مجموعة الأدلة التي يمتلكها معظم الناس - خاصة عندما يضيف المرء ما يعرفه عن الشر إلى هذا المزيج - لا تجعل النزعة المؤلِّهة عالية جدًا.

(21) لاحظ أن الاستحالة الميتافيزيقية للنزعة المؤلِّهة - إذا كانت مستحيلة - قد لا تكون في حد ذاتها لها معنى. قد يكون من المستحيل ميتافيزيقيًا أن يفتقر الماء إلى الهيدروجين، ومع ذلك نريد تصورًا للاحتمالية الدليلية يمكن أن يكون بموجبه من المحتمل جدًا بناءً على دليل شخص ما افتقار الماء إلى الهيدروجين.

الشيء الوحيد الذي يستحق التأكيد هنا هو أنّ أيديولوجيا الاحتمالية الدليلية الحاضرة تتطلب نوعًا من أيديولوجيا الاحتمالات القبلية الموضوعية، وأنه إذا كانت هناك مثل هذه الاحتمالات، فإنّ توزيعها سيكون، على غرار كثير من الأمور الأخرى، مسألة مثيرة للجدل. قد يعرف الملحد أنّ النزعة المؤلِّهة لها قبلية منخفضة ولكنه، بما أنّ المسألة متحيزة، قد لا ينجح في إقناع بعض المؤمنين بوجهة النظر هاته. (بالطبع، قد يكون بعض المؤمنين على استعداد للاعتراف بأنّ النزعة المؤلِّهة لها قبلية منخفضة - في نهاية المطاف، إذا عرف المرء أنّ الرب موجود، فإنّ القبلية المنخفضة للرب لن تقف في طريق انتهاء النزعة المؤلِّهة باحتمالية دليلية مُسْتَعِرة). على الرغم من كونها متحيزة، فإنّ هذه الرؤية التي مفادها أنّ النزعة المؤلِّهة لها احتمالية دليلية منخفضة جدًا نظرًا إلى مجموعة المعارف التي يمتلكها معظم المؤمنين العاديين بالفعل هي رؤية قد تكون محترمة للغاية لكي يتبنّاها الملحدون (وحتى شيء من بين تلك الأشياء المتحيزة التي يمكن معرفتها على الرغم من ذلك). حتى بناءً على التصوّر القائم-على-الدليل للحالة الدليلية الإيجابية، قد ينجذب الملحد إلى اتخاذ موقف غير ودّي إلى حد ما.

لن نتابع هذه المسألة أكثر من ذلك هنا.

4.2.17 المعرفة والفعل وليبرالية العقل الشعبي

عندما تكون هناك خلافات جذرية حول مَنْ يعرف ماذا، فمن الصعب التوصّل إلى حلول وسط حول ما يجب القيام به، على الأقل إذا كانت المعرفة مرتبطةً بالفعل على النحو الذي يميل أصحاب المعرفة-أولاً إلى افتراضه في كثير من الأحيان. وخير ما يوضّح هذه الصعوبات ما كان من خلال النظر إلى أماني وتطلّعات ما يُعرف بـ"ليبرالية العقل الشعبي" في المجال السياسي. الفكرة الأساسية لليبرالية العقل الشعبي هي أنه لكي يكون قانون ما مسوَّغًا، يجب أن يكون مقبولاً لدى جميع المواطنين العقلاء. قُدِّم هذا الاقتراح كمسار للمضي قدمًا في بيئة تواجِه فيها المجتمعاتُ الحديثة، على حد تعبير رولز، "فروقًا عميقة وغير قابلة للتوفيق في

تصوّرات المواطنين المعقولة والفلسفية عن العالم" (Rawls 2001: 3)[22]. ولكن بافتراض أنّ المعرفة يمكن أن تسوِّغ الفعلَ بالطريقة التي نفترضها عادة، فإنّ توقّع أن يمتثل الأشخاص العقلاء لذلك المعيار يبدو في أفضل الأحوال متحيِّزًا. ولتقديم مثال مثير، ولكن ليس بعيد الاحتمال بأي حال من الأحوال، افترض أنّ مجتمعًا ما يضم شريحة كبيرة من السكان الذين تتضمن رؤيتهم الدينية للعالم اعتقادات مفادها أنّ الإجهاض هو جريمة قتل، وأنّ أيَّ جريمة قتل هي شر فظيع، وهكذا، فإنّ تقنين الإجهاض يعادل السماح بالقتل على نطاق واسع. يميل العقل الشعبي الليبرالي إلى أن يكون غير حزبي. لا تُقدَّم هذه الرؤية عادةً على أنها شيء يَفترض زيف منظورات من هذا القبيل، وإنما بوصفها طريقة للمضي قدمًا عندما يُظهِر المجتمع مجموعة متنوعة من المنظورات تشمل منظورات من هذا القبيل. ولكن هل هناك اتساق حقيقي في أن يكون الليبرالي الشعبي محايدًا بشأن ما إذا كان أولئك الذين لديهم هذا المنظور يعرفون أنّ ما يقولونه صحيح؟ افترض أنّ شخصًا ما كان يعرف بالفعل أنّ تشريع الإجهاض هو بمثابة جريمة قتل على نطاق واسع وأنّ أيَّ جريمة قتل محطٌّ ازدراء بالغ. وافترض أنّ هناك أشخاصًا عقلاء لا يعرفون هذه الأمور وأنّ أيَّ محاولة لتسويغ جعل الإجهاض غير قانوني ستعتمد بالنسبة لهم على ادعاءات متحيزة للغاية لدرجة أنهم غير مستعدين لقبولها[23]. في هذه البيئة، لن يكون التسويغ الشعبي متاحًا. ومع ذلك، إذا كانت المجموعة الجريئة هاته تعرف هذه الأمور حقًا، فمن الصعب أن يتوقع المرء منها الامتثال لمعيار التسويغ الشعبي. إذا عرف المرء أنّ تمرير قانونٍ ما سيمنع شرًّا فظيعًا، فإنّ انتهاك معيار التسويغ الشعبي سيستحق كل هذا العناء.

(22) للاطلاع على أعمال معروفة وذات صلة حول ليبرالية العقل الشعبي، انظر، Rawls (1996, 2001), Quong (2011), and Gaus (2015, h. 5).

(23) لاحظ أنه سيكون من الصعب أن نعزز قضية ليبرالية العقل الشعبي إن قلنا إنه إذا كانت هذه الرؤية الدينية للعالم صحيحة، فإن اللاأدريين غير عقلاء. (مثل هذه الرؤية ستنقذ نصّ ليبرالية العقل الشعبي ـ الذي إنما يتطلب أن تكون القواعد مسوَّغة للأشخاص العقلاء ـ على حساب الابتعاد تماما عن روح تلك الرؤية).

الآن، بلا شك، إذا كان هؤلاء الناس تحت وهمٍ ما ولم يعرفوا في الواقع ما يعتقدون أنهم يعرفونه، فإنّ الوضع سيكون مختلفًا جذريًا. سيمتلكون، عندئذ، مجموعة أدلة أفقر بكثير ومن المؤكد أنهم لن يعرفوا أنّ تمرير القانون ذي الصلة سيمنع شرًا فظيعًا[24]. التحدّي الذي يواجهه العقل الشعبي الليبرالي هو تقديم حجة ضد تمرير السياسات التي تفتقر إلى التسويغ الشعبي الذي يتجنّب الانحياز إلى أي طرف بشأن ما إذا كانت الرؤية العالمية ذات الصلة صحيحة. يمكن إبراز المشكلة الأساسية في هذه الحالة من خلال النظر في الكلام التالي: "حتى لو كنتَ تعرف أنّ السماح بالإجهاض يعني قتل الملايين، وحتى لو كنتَ تعرف أنّ أيَّ جريمة قتل هي شر فظيع، فلا ينبغي لك أن تحاول جعل الإجهاض غير قانوني". يبدو هذا الكلام متوتِّرًا للغاية. وبمجرّد أن يعتقد المرء أنّ مجموعة أدلته تشمل مجموعة معارفه، فإنّ هذا الكلام يبدو أكثر غرابة، لأنه ليس هناك هامش مناورة كبير للمجادلة بأنّ الأدلة تُخفق في تسويغ الأفعال على الرغم من وجود المعرفة[25].

ليس من الواضح ما هو أفضل طريق للمضي قدمًا هنا فيما يخصّ العقل الشعبي الليبرالي. وربما سيرفضون مماهاة الدليل مع ما يعرفه المرء، وعلى هذا الأساس، يرفضون العلاقات البديهية بين المعرفة والفعل. أو ربما سيرفضون إمكانية معرفة مثل هذه القضايا من باب إنّ جميع عمليات الإجهاض هي جريمة قتل. (قد

---

(24) وإذا كانوا تحت وهم ما، فقد لا يُعتبرون حتى عقلاء - ربما تكون رؤية عدائية ما صحيحة في هذه الحالة - وهكذا، لن يكون من الضروري إرضاؤهم لتمرير معيار التسويغ الشعبي. بالطبع، يتمتع العقل الشعبي الليبرالي بالحرية في التعامل مع كلمة "عاقل-معقول" كمصطلح نظري يجب أخذه في سياق نظريتهم، وقد يخدم أغراضهم توزيعه بطريقة أكثر ودية. لكننا لا نرى أي تدقيقٍ في مفردة «عاقل» يجعل هذا النوع من التحدي قيد النظر يختفي.

(25) تذكر أنه إذا كان دليل المرء شيئًا آخر غير مجموعة معارفه، فقد يتعلم أن يتعايش مع فكرة أن فعلاً ما له فائدة متوقعة أقل من الفعل الآخر حتى لو كان يعرف أنه سيكون أفضل حالًا من خلال القيام به.

هناك نقاط اتصال واضحة بين هذه الملاحظات الموجزة وقضية ديفيد إينوك (David Enoch 2017) الأكثر تطورًا ضد ليبرالية العقل الشعبي.

تعتمد إحدى نُسخ هذه المقاربة على نزعة سياقية بشأن مفردة "يعرف" تكون مُعرقِلة إلى نطاق ضئيل نسبيا داخل المسرح السياسي). ولكن في كلتا الحالتين، سيتبيَّن أنّ الرؤية هاته أكثر تحيّزًا إلى حد ما مما قد تبدو عليه لأول مرة (على الرغم من أنّ هذا لا يعني على الفور أنّ هذه الرؤية خاطئة). النقطة الرئيسة التي أودّ التأكيد عليها هي أنّ الفروق غير القابلة للتسوية حول مَنْ يعرف ماذا بشأن القضايا التأسيسية من النوع الذي تُقدّمه الرؤى العالمية الدينية ستجعل مهمة التفاوض بشأن ما يجب فعله كمجتمع صعبة للغاية. إذا كان أحد الأطراف يعرف ما يعتقد أنه يعرفه، فمن المتوقع أن تكون بعض الأفعال متفوّقة إلى حد كبير مقارنة بالبدائل المتعددة، على الأقل إذا كُيِّفَت الاحتمالات الدليلية مع المعرفة. وفي كثير من الحالات، إذا كان ذلك الجانب يعرف ما يعتقد أنه يعرفه، فإنّ الأفعال المفضَّلة ستُعرَف على أنها أفضل من البدائل. ولكن إذا كان هؤلاء الناس لا يعرفون ما يعتقدون أنهم يعرفونه، فإنّ تلك الأفعال قد لا تكون متفوِّقة في نظر هؤلاء الأشخاص ــ أي بالنظر إلى ما يتعيّن على هؤلاء الأشخاص أنفسهم أن يمضوا فيه (على الأقل إذا كان "ما يتعيّن على المرء أن يمضي فيه" يُمنَح تأويلاً نظريًا-معرفيًا). عندما يكون الناس مخطئين على نحو جذري بشأن ما يتعيّن عليهم وعلى الآخرين المضي فيه، فقد لا يكون هناك حل وسط يمكن التوصّل إليه. تُعدّ الرؤى العالمية الدينية عُرضة لأن يكون لها تأثير مزعزع للاستقرار على نحو خاص؛ ولعلّه من قبيل الأمل المبالغ فيه الوصول إلى فلسفة سياسية غير متحزِّبة قادرة على إبقاء الأمور تحت السيطرة. سيجادل بعض المؤمنين على نحو مفهوم بأنه لا ينبغي لأي فلسفة سياسية أن تمنع المرء من القيام بما يعرف أنه الأفضل. ومن ناحية أخرى، قد يعود هذا كله بفائدة أكبر على الملحد العدائي حيث قد يكون للعداوة الآن جانب أكثر عملية[26].

---

(26) نحن ممتنون لجون جريكو لتعليقاته القيمة على المسودة الأولية لهذا الفصل، ولتشاريتي أندرسون، وجيريمي جودمان، ويواف إيزاكس، وكلايتون ليتلجون، وجيف راسل، وكوليس تاهزيب على المحادثات المفيدة معهم.

الفصل الثامن عشر

النزعة الفصلية المعرفية والمعرفة الدينية

كيغان جي. شاو

مقدِّمة

تُدافع النزعة الفصلية الإبستمولوجية عن الرؤية التالية: في الحالات المثالية، عندما تعرف أنّ ق من خلال الإدراك البصري، فإنّ سبب اعتقادك أنّ ق إنما يتألف من رؤيتك لـ ق بأنها حقيقية. من المهم أن نشير قبل كل شيء إلى ما تستلزمه هذه الرؤية بالضبط. أولا، تستلزم أنّ الإدراك الحسي في الحالات العادية يزوِّد المرء بأُسُس تضمن منطقيًا صدق الاعتقاد المستهدف. وذلك لأنّ رؤية أنّ ق، على غرار معرفة أنّ ق، هي أمر وقائعي. على غرار معرفة أنّ ق، لا يمكنك أن ترى أنّ ق إلا إذا كانت ق صادقة. ثانيًا، من المفترض أن تكشف حقيقة امتلاك المرء مثل هذه الأُسُس [grounds] عن السبب الذي يجعل تبنّي الاعتقاد المستهدف أمرًا محترمًا فكريًا من وجهة نظر الشخص. يُزعَم عادةً في هذا الصدد أنّ هذه الأُسُس يجب أن تكون متاحةً أو ممكنة الوصول تفكرّيًا من الشخص نفسه. بشكل عام، إذن، تستلزم رؤية الحس المشترك هاته أنه في الحالات المثالية، عندما تعرف أنّ ق من خلال الإدراك البصري، يكون لديك أُسس عقلانية للاعتقاد بأنّ ق وهذه الأسس وقائعية ومتاحة تفكّريًا للشخص على حد سواء[1].

---

(1) نشأت النزعة الفصلية [disjunctivism] الإبستمولوجية مع ماكدويل (1982، 1994، 1995) وباتت مشهورة حاليًا من خلال Pritchard (2012).

مع أنّ النزعة الفصلية الإبستمولوجية عادة ما تُستدعى فيما يخصّ الإدراك البصري، فقد نتساءل عما إذا كان بإمكاننا اعتمادها للدفاع عن أطروحات مثيرة للاهتمام حول الأسس المتاحة تفكّريًا الناشئة فيما يتصل بالمعرفة من مصادر أخرى. لم يحظَ هذا السؤال بالاهتمام إلا مؤخرًا (راجع Doyle, Millburn, and Pritchard 2019). سأستكشف في هذا الفصل العلاقة بين النزعة الفصلية الإبستمولوجية والمعرفة المستمدة من المصادر الدينية، مع التركيز حصرًا على الإدراك الحسي الديني. سأجادل بأنه ما دام هناك إدراك حسي لله، فلا يوجد سبب واضح للاعتقاد بأنّ هذا لا يؤدي إلى ظهور اعتقادات ذات صلة عن الله تتمتع بدعم عقلاني وقائعي ومتاح تفكّريًا على حد سواء[2]. والنتيجة هي رؤية جديدة سأقوم بتوضيح عدة فوائد رئيسة لها.

1.18 النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية

1.1.18 النزعة الفصلية الإبستمولوجية في سياقها الأصلي

قبل الانتقال إلى النظر في السؤال الديني، ينبغي لي أولاً تقديم النزعة الفصلية الإبستمولوجية في سياقها الأصلي:

النزعة الفصلية الإبستمولوجية التجريبية (*EED*): في الحالات المثالية للمعرفة الإدراكية-البصرية بأنّ ق، يمتلك المرء أُسسًا للاعتقاد بـ ق تكون وقائعية ومتاحة تفكّريًا للشخص على حد سواء.

إنما أقصد بـ "الحالة المثالية" المواقف التي يصفها دنكان بريتشارد (2012: 29) بأنها جيدة معرفيًا "موضوعيًا" و"ذاتيًا" على حد سواء. افترض أنك فتحتَ الثلاجة ورأيت ما هو في الواقع طماطم ناضجة. لن تكون في وضع جيد موضوعيًا إذا كان شريكك، دون علمك، يستمتع بتبديل متفرِّقاتٍ من الفاكهة في جميع أنحاء المنزل للحصول على ما يبدو أنها أشكال اصطناعية. لذلك، قد يكون من السهل

(2) يقدِّم هذا الفصل دفاعًا حديثًا عن الرؤية التي دافعتُ عنها في Shaw (2016).

جدًا أن تكون مخطئًا في أنك رأيتَ طماطم حقيقية في الثلاجة. ولن تكون في وضع جيد ذاتيًا إذا كان لديك دليل جيد للظن بأنّ شريكك يلعب مقالب من هذا النوع. إذن، مجدّدًا، لن تكون في وضع معرفي مثالي فيما يخصّ قضية أنّ الأشياء التي تراها في الثلاجة هي طماطم. الـ EED هي، إذن، نظرية عن طبيعة الأسس أو الأرضيات المتاحة في الحالات التي لا يتحقق فيها مثل هذا العمل المضحك.

الآن، لماذا تحمل هذه الرؤية مثل هذا الاسم الغامض سيتضح ذلك في الوقت المناسب. لكن من الآمن أن نقول إنّ هذه الرؤية ليست رائجة حاليًا. وأفضل طريقة لرؤية ذلك هي من خلال ملاحظة الأحكام المختلفة للغاية التي تصدرها حول المعلومات المتاحة تفكّريًا للمرء في الحالات المشابهة لها تمامًا من وجهة نظر الشخص. سأشرح ذلك.

لتكن "الحالة الجيدة" تشير إلى الوضع المعتاد المذكور أعلاه، الذي تعرف فيه أنّ هناك طماطم في الثلاجة لأنك نظرت إلى الثلاجة ورأيتها. يشتهر الفلاسفة باختلاق "حالات سيئة" مقابلة. تشمل هذه الحالاتُ حالاتٍ مع أنها لا يمكن تمييزها من الناحية الاستبطانية عن الحالة الجيدة إلا أنها حالات يُخدَع فيها الشخص بشكل كبير. تخيّل، على سبيل المثال، أنّ خبرتك البصرية بأكملها، بما في ذلك ظهورها لك كما لو كانت هناك طماطم في الثلاجة، تُستَحَث بشكل مصطنع بوساطة عالم عبقري/مجنون شرير أزالَ، منذ وقت طويل بما يكفي، دماغك من جمجمتك ووضعه في وعاء في مختبر شديد-الحراسة في مكان ما. مع أنه في الحالة السيئة، لا يزال يبدو لك على نحو مؤكَّد أنك ترى طماطم (وأشياء أخرى كثيرة إلى جانب ذلك)، إلا أنك لا ترى ذلك فعلاً - إذ هذه هلوسة خالصة.

الآن تستلزم EED أنك في الحالة الجيدة لديك أسس للاعتقاد بأنّ هناك طماطم في الثلاجة هي وقائعية ومتاحة تفكّريًا على حد سواء. تتمثل هذه الأسس في رؤيتك أنّ هناك طماطم في الثلاجة. لكنّ الأهم من ذلك هو أنه ليس لديك مثل هذه الأسس المتاحة تفكّريًا في الحالة السيئة. نظرًا إلى أنه لا يمكن للمرء أن يرى أنّ ق ما لم تكن ق صادقة، فلا يمكنك أن ترى أنّ هناك طماطم في الثلاجة ما

دمتَ دماغًا في وعاء يُستَحَث بشكل مصطنع للهلوسة عن طماطم غير موجودة هناك. في أحسن الأحوال، إنما يبدو أنك ترى أنّ لديك طماطم. إذن، في حين أنه في الحالة الجيدة لديك وصول تفكّري إلى أسس وقائعية لتبنّي الاعتقاد المستهدف، فإنك في الحالة السيئة لديك وصول تفكّري إلى أسس غير وقائعية فحسب، مثل حقائق عمّا يبدو أنك تراه فحسب. وهذا، بطبيعة الحال، يستلزم أنك تمتلك أسُسًا متاحة تفكّريًا في الحالة الجيدة تتفوّق كثيرًا على ما تمتلكه في الحالة السيئة المقابلة، على الرغم من عدم إمكانية تمييز هذه الحالات عن بعضها بعضًا من الناحية الاستبطانية.

الآن، يميل هذا إلى أن يصدم الحساسيات السائدة في الإبستمولوجيا. إذ وفقًا لما يمكن أن نطلق عليه الرؤية المألوفة إلى حد ما، إنّ أي أسباب لديك للاعتقاد بوجود طماطم في الثلاجة في الحالة الجيدة هي الأسباب التي ستكون لديك بكل الأحوال إذا كنت في الحالة السيئة. ولكن بما أنك في الحالة السيئة ليس لديك أسس أفضل من الأسس غير الوقائعية، فإنه يترتب على ذلك أنه ليس لديك أفضل من الأسس غير الوقائعية في الحالة الجيدة أيضًا. أطلق على هذا اسم أطروحة انعدام الأسباب الوقائعية:

> **أطروحة انعدام الأسباب الوقائعية.** حتى في الحالات المثالية التي تتضمن معرفة إدراكية-بصرية بأنّ ق، لا يمكن للمرء أن يمتلك أسسًا أفضل من الأسس غير الوقائعية المتاحة تفكّريًا للاعتقاد بأنّ ق.

لذا، إذا كانت هذه الأطروحة صحيحة، على سبيل المثال، فحتى في الحالة الجيدة، لا يمكن أن تعتمد أسُسك المتاحة تفكّريًا للاعتقاد بأنّ هناك طماطم في الثلاجة على رؤيتك أنّ هناك الطماطم، وإنما بالأحرى على مجرّد ما يبدو لك وكأنك ترى أنّ هناك طماطم. مثل هذه الأسس هي من النوع غير الوقائعي نفسه الذي تمتلكه في الحالة السيئة المقابلة، إلى درجة أنه لا يوجد إصدار لأحكام مختلفة بين الحالتين هنا.

لماذا نقبل أطروحة انعدام الأسس الوقائعية؟ سيشير المؤيدون إلى أنّ الحالة الجيدة، في نهاية المطاف، لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة السيئة: حتى في الحالة الجيدة لا يستطيع المرء أن يقول على أساس الاستبطان وحده إنه ليس في الحالة السيئة. وقد يبدو أنه يترتب على ذلك دون مزيد من اللغط أنه حتى في الحالة الجيدة لا يمكن للمرء أن يعرف على أساس التفكّر وحده أي شيء سيفترض مسبقًا أنه ليس في الحالة السيئة. بالنظر إلى أنّ رؤية أنّ ق تستلزم أنّ المرء لا يكون في الحالة السيئة، فإنه يترتّب على ذلك أنه لا تكون مثل هذه الحالات الوقائعية متاحة تفكّريًا للشخص. تقبل الإبستمولوجيا السائدة، إذن، الاستدلال التالي:

الاستدلال السائد

1. الحالة الجيدة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة السيئة.
2. لذلك، لا يمكن للمرء أن يعرف في الحالة الجيدة على أساس التفكّر وحده أيَّ شيء يفترض مسبقًا أنه ليس في الحالة السيئة.

بالطبع، تؤكد الـ EED أنّ المرء في الحالة الجيدة يمتلك وصولاً تفكريًا إلى حقيقة أنه يرى أنّ ق. ولأنّ هذه الرؤية نتيجة لذلك لا تتسق مع الادعاء 2 أعلاه، فإنّ الـ EED ترفض بشكل صريح الاستدلال السائد. لاحِظ أنّ هذا الاستدلال من 1 إلى 2 يفترض، في الواقع، أنه بالنسبة إلى أي حالة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة الجيدة، فإنّ أسس المرء المتاحة تفكّريًا هي من النوع غير الوقائعي نفسه. ترفض الـ EED هذا الافتراض، ومن هنا، اكتسبت اسمها: بالنسبة إلى أي حالة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة الجيدة، تكون أسس المرء المتاحة تفكّريًا إما من النوع غير الوقائعي أو من النوع الوقائعي (اعتمادًا على الحالة التي يكون فيها الشخص بالفعل).

يدّعي أنصار الـ EED أنّ رؤيتهم تتمتع بمزايا مهمة مقارنة بالرؤية المألوفة

المنافسة. لن أضيِّع الوقت في توضيح ذلك بالتفصيل، لأنّ الهدف الرئيس لهذا الفصل هو الطرف الآخر: توضيح آفاق النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية والدفاع عنها. وهو ما سأنتقل إليه تاليًا[3].

2.1.18 النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية

إذا كانت النزعة الفصلية الإبستمولوجية صحيحة، ففي الحالات المثالية للمعرفة الإدراكية-البصرية، يُملَّك المرء أسسًا وقائعية لقبول الاعتقادات التجريبية المستهدفة. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية ستستلزم أنه في الحالات المثالية للمعرفة من المصادر الدينية، يُملَّك المرء كذلك أسسًا وقائعية لقبول الاعتقادات الدينية المستهدفة. فيما يلي سأوضح هذه الرؤية من خلال ما سأسميه الإدراك المؤلِّه.

عندما تنظر لترى الطماطم في الثلاجة، فإنّ الطماطم نفسها "تُعطى" أو "تُقدّم" إلى درايتك الواعية. يتضمن هذا تقديم الطماطم إليك بطرق مختلفة - حمراء وكروِّية، على سبيل المثال - وهكذا، نتحدّث عن إدراكك البصري للطماطم (وبعض خصائصها). حسنًا، لنفترض أنّ الرب نفسه يمكن أن يُعطى أو يُقدَّم إلى الدراية الواعية للمرء. ولنفترض أنّ الرب نفسه يمكن أن يَظهر في الوعي بوصفه، على سبيل المثال، محبَّةً أو خيرًا بكلّيّته أو مُشجِّعًا. إذا كان الأمر كذلك، فهناك ما أسماه ويليام ألستون "الصوفي" أو ما سأسميه الإدراك المؤلِّه. جادلَ ألستون (1991) بإسهاب بأنه لا يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأنَ الإدراك المؤلِّه لا يتطابق ميتافيزيقيًا مع، على سبيل المثال، الإدراك البصري؛ وسأعتبر ذلك أمرًا مفروغا منه هنا. لنفترض، إذن، أنّ الإدراك المؤلِّه يحدث أحيانًا، ما يوفر فُرَصًا للمعرفة عن الرب. إذا كان الأمر كذلك، فمن الطبيعي أن يدعونا هذا إلى أن نأخذ بعين

(3) ترتبط هذه في الغالب بدرء المشكلات الريبية الراديكالية. انظر، على سبيل المثال، ماكدويل (1995) وبريتشارد (2016).

الاعتبار الرؤية التالية:

> النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية (RED). في الحالات المثالية للمعرفة الإدراكية-المؤلِّهة بأنّ ق، يمتلك المرء أسسًا للاعتقاد بأنّ ق تكون وقائعية ومتاحة تفكرّيًا للشخص.

هذه ثلاثة تعليقات سريعة على الترتيب.

أولاً، ما هي الاعتقادات الدينية التي تُعدّ موضوعات معرفة مناسبة في حالات الإدراك المؤلِّه؟ هنا سأتبع ألستون فحسب. إنها ما يسميه "اعتقادات الظهور" (أو اعتقادات-ظ): "اعتقادات، قائمة على الإدراك الصوفي، حاصلها أنّ الرب لديه بعض الصفات القابلة للإدراك أو أنه منخرط في بعض الأنشطة التي يمكن إدراكها" (1991: 77). لذا، على سبيل المثال، إذا كان الرب يُقدِّم (أو يُظهر) نفسه الآن حقًا إلى دراية المرء الواعية بوصفه محبة، فإنّ قضية < الرب محبة > ستكون محتوى مناسبًا لاعتقاد-ظ.

ثانيًا، ترى هذه الرؤية أنّ المرء لديه وصول تفكّري إلى الأسس الوقائعية للادعاءات حول الرب في الحالات المثالية للمعرفة الإدراكية-المؤلِّهة. تتضمن الحالة المثالية هنا الإدراك المشروع لله، حيث تكون الظروف المعرفية، مرة أخرى، جيدة موضوعيًا وذاتيًا. على سبيل المثال، يجب أن تكون البيئة المعرفية للفرد مواتية: فلا يمكن أن يكون الشخص قد تناول للتو حبة دواء تجعله الآن عرضة للتجارب الدينية الوهمية. زد على ذلك، ينبغي ألا يكون المرء حاليًا تحت قبضة مبطِل ما للاعتقاد-ظ المستهدف: لا يمكن أن يكون المرء حاليًا محارِبًا الشك في وجود الله لأنه، على سبيل المثال، معجب جدًا بمشكلة الشر. هل تحدث مثل هذه الحالات المثالية من الأساس؟ حسنًا، بالتأكيد لا أستطيع أن أدافع عن ذلك هنا. فهذا من شأنه أن يتضمن دفاعًا كاملاً عن وجود الله. بدلًا من ذلك، أنا أجادل بأنه إذا حدثت، فلا يوجد سبب وجيه للاعتقاد بأنها لا تتضمن امتلاك أسس لاعتقادات-ظ مناسبة تكون وقائعية ومتاحة تفكرّيًا.

ثالثًا، ما هو الشكل الذي تتخذه هذه الأسس الوقائعية؟ سأقول ببساطة إنّ الإدراك المؤلِّه يمكن أن يتيح للمرء أسسًا وقائعية على شكل إدراك المرء أنّ الله هو كذا وكذا حيث سنفهم هذا، في السياق الحالي، بوصفه يدلِّل على نوع الإدراك الذي يسير في السياق الديني. لنأخذ الآن مثالاً يوضِّح هذه الرؤية.

جيمس مسيحي متدين، وغالبًا ما يعتبر نفسه في حالة اتصال شخصي مع الرب. بعد استثمار سنوات كثيرة وموارد مالية في تعليمه، يكافح جيمس الآن بقوة في سوق عمل أكاديمي مروِّع. بعد تقديم عدد لا يحصى من طلبات العمل، يُدعى جيمس لإجراء مقابلة لوظيفة واحدة فقط، وقد علم الآن أنها لم تكن ناجحة. مع أخذ كل هذا في الاعتبار، يجد جيمس نفسه محبطًا بشكل لا يصدق. ولكن عندها فقط مرَّ جيمس بتجربة، إذا سُئل عنها، كان سيصفها من خلال كونه على دراية بالتشجيع اللطيف من لدن الرب خلال هذه المحنة.

افترض الآن، في ضوء هذه التجربة الإدراكية-المؤلِّهة، أنّ جيمس يشكِّل اعتقاد-ظ بأنّ الله يشجِّعه. وافترض أنّ هذه حالة مثالية، بحيث يتوصّل جيمس، نتيجة لذلك، إلى معرفة أنّ الله يشجِّعه. إذا كانت الـ RED صحيحة، فإنّ جيمس هنا لديه وصولاً تفكّريًا إلى الأسس الوقائعية للاعتقاد بذلك. على وجه التحديد، إنّ السبب الذي جعل جيمس يعتقد أنّ الله يشجِّعه في هذه اللحظة هو أنه يدرك أنّ الله يشجِّعه. كما هو الحال مع الـ EED، من المفترض أن يتسق هذا مع حقيقة وجود حالة سيئة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن حالة جيمس الفعلية التي لا يُدرك فيها جيمس الربَّ ألبتة وإنما يمرّ بتجربة دينية وهمية في عالم طبيعاني. في هذه الحالة السيئة، ليس لدى جيمس وصولاً تفكّريًا إلى حقيقة أنه يدرك أنّ الرب يشجِّعه، على الرغم من رؤاه التي تقول عكس ذلك، لأنه لا يدرك الرب ألبتة.

الشيء التالي الذي يجب ملاحظته هو أنّ الـ RED تُعارض بوضوح نُسخة معدَّلة على نحو مناسب من أطروحة انعدام الأسباب الوقائعية الموضَّحة أعلاه. أطلق عليها اسم أطروحة انعدام الأسباب-الوقائعية الدينية (أطروحة NFR الدينية).

> **أطروحة انعدام الأسباب-الوقائعية الدينية.** حتى في الحالات المثالية التي تتضمن معرفة إدراكية-مؤلِّهة بأنّ ق، لا يمكن للمرء أن يمتلك أفضل من الأسس غير الوقائعية المتاحة تفكّريًا للاعتقاد بأنّ ق.

لذا، حتى في الوضع المثالي، فإنّ هذه الأطروحة ستمثِّل جيمس على أنه يعتقد أنّ الله يشجِّعه على أساس الأسباب التي سيمتلكها بكل الأحوال حتى لو كان يمرّ بتجربة دينية وهمية. علينا أن نتخيّل، على سبيل المثال، أنّ جيمس، حتى في الحالة المثالية، يرى أنه من المناسب تمامًا قبول أنّ الله يشجِّعه لأنه يبدو له أنه كذلك.

ستبدو هذه الأطروحة جذابة لأي شخص عُرضة لقبول الاستدلال السائد الموضَّح سابقًا. في النهاية، على أساس الاستبطان وحده، لا يستطيع جيمس أن يميِّز حالته الراهنة بمنأى عن الحالة السيئة التي يعاني فيها من تجربة دينية وهمية. ويمكن أن يبدو أنه يترتّب على ذلك على الفور أنه لا يستطيع الوصول إلى المعلومات التي ستميِّز كونه في الحالة الجيدة مقابل الحالة السيئة. مرة أخرى، الافتراض الأساسي هنا هو أنه بالنسبة إلى أي حالة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة المثالية، لا يمكن للمرء أن يمتلك أفضل من الأسس غير الوقائعية المتاحة تفكّريًا لقبول اعتقاد-ظ مناسب. تحظى الـ RED بالاستثناء هنا: بالنسبة إلى أي قضية لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة المثالية، يمتلك المرء أسسًا متاحة تفكّريًا إما من النوع الوقائعي أو من النوع غير الوقائعي، اعتمادًا على الحالة الفعلية التي يكون فيها.

هذه هي الـ RED المطروحة الآن على الطاولة. وهي تتطلب عقب ذلك بعض الدفاع عنها. فيما يلي سأتناول بعض الاعتراضات على هذه الرؤية وأعالجها قبل أن أنتقل إلى تسليط الضوء على بعض مزاياها الرئيسة.

2.18 المشاكل: المزيد عن الوصول التفكّري والدعم العقلاني

1.2.18 مشكلة إمكانية التمييز

إذا كانت الـ RED صحيحة، فإنّ حقيقة إدراك المرء أنّ الرب هو كذا وكذا يمكن أن تكون متاحة تفكّريًا للشخص. ولكن الآن ما الذي يتألف منه هذا الوصول التفكّري بالضبط؟ هناك قلق من أنّ أي إجابة واضحة عن هذا السؤال سوف تؤدي إلى مشاكل، ما يجعل من المعقول أكثر الاحتفاظ بأطروحة NFR الدينية ورفض النزعة الفصلية[4]. تأمل أولاً فيما يقوله دنكان بريتشارد عن الوصول التفكّري:

> ما تعنيه أن تكون حقيقة ما متاحة تفكّريًا هو أنّ الفاعل يمكنه التوصّل إلى معرفة تلك الحقيقة بمجرّد التفكّر في الأمر، وهكذا، من دون الحاجة إلى إجراء أي استفسارات تجريبية إضافية. لاحِظ أنّ "التفكّر reflection" هنا سيتضمن عادةً الاستبطان والتفكير القبلي وذكرى عن المعرفة المكتسبة عبر أي من هذين المصدرين. (Pritchard 2016: 78)

الآن، إذا كان الوصول المعني إلى حقيقة أنّ المرء يدرك أنّ الرب هو كذا وكذا يتضمن أحد أنماط الوصول التفكّري التي حددها بريتشارد هنا على أنها "معتادة"، فيجب أن يتضمن وصولاً استبطانيًا. هذا هو نوع الوصول الذي يمتلكه المرء إلى طبيعة حالاته الذهنية الواعية ومحتواها، على سبيل المثال. ومن ناحية أخرى، قد يتضمن الوصول المعني نمطًا من الوصول التفكّري لا يتناسب تمامًا مع المقولات التقليدية. ومن هنا يمكن الإحاطة بالمعضلة التالية:

---

(4) لا يعد أي من الاعتراضين التاليين خاصًا بالنزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية. يمكن استخدام نُسخ من هذه الاعتراضات ضد النزعة الفصلية الإبستمولوجية التجريبية أيضًا. للاطلاع على مناقشة حول مشكلة إمكانية التمييز فيما يتصل بالنزعة الفصلية الإبستمولوجية التجريبية، انظر بريتشارد (2012، الجزء 2).

معضلة الوصول التفكّري

1. إما أنّ الوصول المعني إلى الأسس الوقائعية ينحصر في امتلاك وصول استبطاني أو ينحصر في امتلاك نوع جديد من الوصول لا يكون عن طريق الاستبطان ولا عن طريق التفكير القبلي ولا عن طريق ذكرى عن المعرفة المكتسبة بهاتين الطريقتين.
2. إذا كان امتلاك الوصول المعني ينحصر في امتلاك وصول استبطاني، فإننا نخسر فكرة أنّ الحالة الجيدة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة السيئة.
3. إذا كان امتلاك الوصول المعني ينحصر في امتلاك نوع جديد من الوصول، فإنّ هذا الاقتراح يكون مرتجَلاً-خاصًا (أي، ليس لديه دوافع كافية).

* * *

لذلك، فإنّ النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية إما أن تكون مرتجلة-خاصة أو يجب التخلّي عن فكرة أنّ الحالة الجيدة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة السيئة.

تحدُّ القيود التي تفرضها المساحة هنا من مدى دقة معالجتنا لهذه المعضلة. لهذا السبب، سأنظر في المقدِّمة الثانية حصرًا. سأفترض أننا يجب أن نرغب في الاحتفاظ بفكرة أنّ الحالة الجيدة لا يمكن تمييزها استبطانيًا عن الحالة السيئة. ما نعنيه هو أنه إذا كان جيمس في الحالة الجيدة، وعلى ذلك، يمتلك أسسًا لقبول الاعتقاد-ظ المستهدف تكون وقائعية ومتاحة تفكّريًا، فإنه لا يزال غير قادر على إدراك على أساس الاستبطان وحده أنه لا يعاني من تجربة دينية وهمية. تشير المقدِّمة الثانية إلى أنّ هذا الموقف لا يمكن جعله متوافقًا مع فكرة أنّ الوصول المعني في الحالة الجيدة ينحصر في الوصول الاستبطاني. في سياق آخر، يسمي بريتشارد هذا مشكلة إمكانية التمييز للنزعة الفصلية. أعتقد أنّ هذا الاعتراض يُخفق في إصابة الهدف. ولإظهار سبب ذلك، سأوضِّح بطريقتي الخاصة نُسخة من الاستراتيجية المقدَّمة عند بريتشارد (2012) للدفاع عن النزعة الفصلية الإبستمولوجية التجريبية ضد تهمة مماثلة.

افترض أنّ الاستبطان وحده يمكن أن يكشف أنّ المرء يدرك أنّ الرب هو كذا وكذا. هل يترتّب على ذلك أنّ الاستبطان وحده يمكن أن يكشف أنّ المرء لا يعاني من تجربة دينية وهمية (و/أو أنه ليس في الحالة السيئة)؟ كلا مُطْلَقًا. لبيان سبب ذلك، سيكون من المفيد أن نستفيد من الفرق الشائع بين التسويغ الفوري والتسويغ الاستنتاجي.

إذا منَحَ المصدر تسويغًا فوريًا واحدًا لقبول ادعاء ما، فإنّ هذا التسويغ لا يعتمد على امتلاك المرء ما يسوِّغ قبول أي شيء آخر. بهذه الطريقة يمكن القول إنّ الاعتقاد المستهدف يسوِّغه المصدر وحده. في المقابل، إذا أعطى المصدر تسويغًا استنتاجيًا واحدًا لقبول ادعاء ما، فإنّ هذا التسويغ يعتمد بالفعل على ما يسوِّغ للمرء قبول الادعاءات الأخرى. بهذه الطريقة لا يُدرَك الاعتقاد-المستهدف على نحو سليم بوصفه مسوَّغًا بوساطة المصدر وحده، وإنما بالاشتراك حصرًا مع هذا المسوِّغ للاعتقاد ببعض الادعاءات المختلفة. لذا، على سبيل المثال، في الظروف العادية، عندما يخبرك شخص ما بأنه عطشان، قد يمنحك ذلك تسويغًا فوريًا للاعتقاد بأنه كذلك. في حين عندما يخبرك شخص ما بذلك في سياق حفلة عشاء لجريمة قتل غامضة قد لا يمنحك هذا ما يسوِّغ الاعتقاد بذلك إلا بالاشتراك مع مسوِّغٍ للاعتقاد بأنّ مُخبرك شخصيته مدمَّرة. هذا هو التسويغ الاستنتاجي.

الآن، تتجاهل المقدِّمة الثانية أعلاه إمكانية أنه مع أنّ الاستبطان يسوِّغ على الفور الاعتقاد بأنّ المرء يدرك أنّ الرب هو كذا وكذا، فإنه لا يُسوِّغ على الفور الاعتقاد بأنّ المرء لا يعاني من تجربة دينية وهمية. ليس من غير المقبول الاعتقاد بأنّ هذا الاعتقاد الأخير مسوَّغ استنتاجيًا: جزئيًا من خلال توفّر استنتاج استنباطي من الاعتقاد، المسوَّغ على الفور عن طريق الاستبطان، الذي مفاده أنّ المرء يدرك أنّ الرب هو كذا وكذا. يسع النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية أن تصرّ بكل سرور على أنّ الاستبطان وحده، بهذه الطريقة، لا يمكنه أن يكشف أنّ المرء لا يعاني من تجربة دينية وهمية حتى لو كان هذا الاستبطان وحده يمكنه أن يكشف أنّ المرء يدرك أنّ الرب هو كذا وكذا. أعتقد أنّ هذا يشلّ التهديد المتصوَّر في المقدِّمة

الثانية. على الأقل يضغط ذلك مجدّدًا على خصمنا لإظهار لماذا يجب علينا أن نعتقد أنه إذا كان الاستبطان يسوّغ الاعتقاد الأول على الفور فإنه يجب أن يسوّغ على الفور الاعتقاد الثاني.

2.2.18 الدعم العقلاني

دعونا ننظر في الاعتراض الثاني. إذا كانت الـ RED صحيحة، فسيكون لدى المرء أسس متاحة تفكّريًا لقبول الاعتقادات-ظ في الحالة الجيدة تكون أعلى بكثير من أي شيء لديه في الحالة السيئة المقابلة. ومع ذلك، ليس من الواضح على نحو مباشر كيفية التوفيق بين ذلك وما سأسميه حدس التكافؤ. سيجد كثيرون أنه من الواضح عند التفكّر أنّ الشخص في الحالة السيئة - الذي يبدو الأمر بالنسبة له كما لو كان في الحالة الجيدة - يمتلك دعمًا عقلانيًا لقبول الاعتقاد-ظ المستهدف يماثل بالضبط ما يمتلكه المرء في الحالة الجيدة.

> **حدس التكافؤ**. يمتلك الشخص في الحالة السيئة دعمًا عقلانيًا لقبول الاعتقاد-ظ المستهدف يماثل بالضبط ما يمتلكه الشخص في الحالة الجيدة[5].

يسعدني قبول هذا الحدس على ظاهره. ولكن، عندئذ، هناك مسألة التوفيق بين عدم التماثل المذكور سابقًا الخاص بالأسس المتاحة تفكّريًا وهذا التماثل الخاص بالدعم العقلاني.

لا أرى أنّ هناك أيَّ توتر عميق هنا. لاحظ أنّ الشخص في الحالة السيئة، على غرار الشخص في الحالة الجيدة، يعتقد أنه يدرك أنّ الرب هو كذا وكذا. الآن، إذا كان هذا شيئًا تعتقد به فعلاً، فأنا أقول إنك تلزم نفسك عقلانيًا

(5) عادةً ما يُعزى دعم حدس التكافؤ، والذي يُطلق عليه أحيانًا "حدس الشيطان الشرير الجديد"، إلى Cohen (1984).

بالاعتقاد-ظ ذي الصلة. لا يهم ما إذا كان الاعتقاد السابق صحيحًا أو كان مدعومًا معرفيًا بطريقة ما. ولأنّ اعتقاد-ظ يستلزمه هذا الاعتقادُ على نحو جلي، فإنّ الفشل في قبول اعتقاد-ظ المستهدف يعني الوقوع في فشل عقلاني. بعبارة أخرى: قبول هذا الاعتقاد يعطي للمرء دعمًا عقلانيًا لقبول الاعتقاد-ظ ذي الصلة. قارن هذه الحالة بـ: افترض أنك تعتقد أنّ جونز يستطيع الطيران. قد يكون هذا الاعتقاد باطلاً و/أو ناقصًا معرفيًا بآلاف الطرق. ومع ذلك، فإنّ الاعتقاد به يولِّد دعمًا عقلانيًا للاعتقاد بأنّ شخصًا ما يستطيع الطيران. من المؤكد أنّ الاعتقاد بالأول مع إنكار الثاني أو الامتناع عن الحكم عليه يعني إظهار فشل عقلاني[6].

وهكذا، يبدو في وسع الـ RED قول إنّ سبب وجود التماثل بين الحالات الجيدة والحالات السيئة فيما يخصّ الدعم العقلاني هو أنّ كلا الشخصين يعتقد أنه يدرك أنّ الرب هو كذا وكذا، وهذا يلزمهما عقلانيًا بالاعتقاد-ظ ذي الصلة: إنه يجعل الاعتقادَ-ظ هذا مدعومًا عقلانيًا لكليهما. ومع ذلك، تؤكد الـ RED أنّ طبيعة الأسس المتاحة تفكّريًا لاعتقاد-ظ معيَّن لا تُحدَّد من خلال الدرجة التي يُدعم فيها هذا الاعتقاد عقلانيًا فحسب. في النهاية، ليس اعتقاد الشخص أنه يُدرِك أنّ الرب هو كذا وكذا هو ما يُشكِّل أسسه المتاحة تفكّريًا في الحالة الجيدة، وإنما الحقيقة التي شكّلها فعل الإدراك نفسه. وهكذا، فإنّ امتلاك المرء وصول تفكّري إلى أسس وقائعية في الحالة الجيدة لا يتعارض مع افتراض أنه، على الأقل عندما يتعلق الأمر بالدعم العقلاني وحده، لا يمتلك مزيدًا من الدعم العقلاني لقبول الاعتقاد-ظ المستهدف كما هو حال الشخص في الحالة السيئة.

---

(6) تجد هذه التبصّرات والمثال الذي يدعمها عند (364 :2004) Jim Pryor.

3.18 المزايا: التخلّص من الحجّة الريبية والتوسّع فيما يلزم لتقديم أسس مستقلة للاعتقاد المؤلّه

1.3.18 حسم المشكلة الريبية الدينية القائمة-على-نقص-الإثبات

فيما يلي، سأسلِّط الضوء على مزايا الـ RED أمام الإبستمولوجيات الدينية الأخرى التي عُنيت بالإدراك المؤلِّه. أعتقد أنّ مزايا هذه الرؤية يمكن توضيحها بسهولة من خلال ما يتصل بالعبارة السائرة "المؤمن-بالله العامّي أو العادي". وهذا المؤمن هو الذي لا يستطيع تقديم أي حجج جيدة تدافع عن وجود الله، مثل نُسخ من الحجج الكونية أو الغائية أو الأخلاقية المؤيدة لوجود الله. ثمة ميزتان مهمتان ينبغي تسليط الضوء عليهما هنا. الأولى، تتمثّل في التغلّب على الحجة الدينية الريبية؛ والثانية، توضيح كيف يمكن للمرء أن يمتلك أسسًا مستقلة للنزعة المؤلِّهة ويفتقر إلى امتلاك حجج جيدة[7].

أولاً، أعتقد أنه ما لم تكن الـ RED صحيحة، فقد يكون من الصعب إثبات كيف تكون الاعتقادات-ظ للمؤمن العامّي، في بعض السياقات الريبية، محترمة فكريًا من منظوره. يمكننا إثبات ذلك من خلال النظر في الحجة الدينية الريبية التالية:

الحجة الريبية الدينية القائمة على نقص الإثبات[8]

1. ليس هناك مؤمن بالله عامّي يمتلك أسسًا متاحة تفكّريًا تُؤثِر اعتقادات-ظ الخاصة به على الفرضيات الريبية ذات الصلة.

---

(7) هناك مزايا الأخرى لهذه الرؤية يمكن بيانها بسهولة أكبر. افترض أن النزعة الفصلية الإبستمولوجية التجريبية صحيحة. إذا كنا سنرغب في نظرية موحَّدة عن الأسس المتاحة تفكّريًا للاعتقاد الحسي، فيجب أن نتبنى النزعة الفصلية الإبستمولوجية الدينية أيضًا. أشكر جون غريكو على هذا التذكير.

(8) هذه نسخة من الحجة الريبية التي يقدمها بريتشارد (2016: 133) للمساعدة في عرض المزايا الفريدة للنزعة الفصلية الإبستمولوجية التجريبية.

2. ما لم يمتلك المؤمن بالله العامّي أسسًا متاحة تفكّريًا تُؤْثِر اعتقادات-ظ الخاصة به على الفرضيات الريبية ذات الصلة، فإنه، على الأقل في بعض السياقات الريبية، لا يمكن إثبات أنّ تلك الاعتقادات محترمة فكريًا من منظور الشخص[9].

* * *

لذلك، على الأقل في السياقات الريبية، لا يمكن إثبات أنّ اعتقادات-ظ الخاصة بالمؤمن العامّي محترمة فكريًا من منظور الشخص.

ينبغي لي أن أبيِّن من دون تردد أنّ المقدِّمة الثانية إنما تقدّم ادعاءها إزاء السياقات الريبية. من المهم الإشارة إلى ذلك. لأنّ هذا السياق هو الذي ينتبه فيه الشخص نفسه بفاعلية إلى بعض السيناريوهات الريبية المهمة "للحالة السيئة": السيناريو، على سبيل المثال، الذي إنما يبدو فيه للمرء وكأنه يُدرك الرب لأنه يعاني من وهم ديني في عالم طبيعاني. تدّعي المقدِّمة الثانية أنه في مثل هذه السياقات حصرًا لا يظهر اعتقاد-ظ الخاص بالشخص على أنه محترم فكريًا من منظوره، ما دام يفتقر إلى الأسس المتاحة التي تُؤْثِر هذا الاعتقاد على الفرضية الريبية التي-عُرِفَ-عنها أنها غير متوافقة[10].

الآن لاستنهاض هذه الحجة على عجالة. تأمل، أولاً، في المقدِّمة الأولى. ستستمد هذه المقدِّمة دعمها من أطروحة NFR الدينية. افترض أنّ جيمس يُشكِّل

(9) حتى لو افتقر المرء إلى مثل هذه الأسس المتاحة تفكّريًا التي تُؤْثِر اعتقادات-ظ الخاصة به على الفرضيات الريبية ذات الصلة، فلا يزال من الممكن إثبات أن هذه الاعتقادات محترمة فكريًا من منظور الشخص الثالث [المراقِب]. إذ على الرغم من ذلك كله، فإن مثل هذه الاعتقادات ربما لا تزال تمثّل مخرجات لملكات معرفية تعمل بشكل سليم وناتجة على نحو موثوق وما إلى ذلك. سأبيِّن المزيد عن هذا لاحقًا في هذا الفصل. أشكر تايلر مكناب على مساعدتي في توضيح ذلك.

(10) يتسق هذا مع السماح بأنه في السياقات غير الريبية، قد يكون الاعتقاد-ظ الخاص بالشخص محترم فكريًا من منظوره، على الرغم من عدم امتلاك وصول إلى الأسس التي تُؤْثِر هذا الاعتقاد على الفرضيات الريبية ذات الصلة. أشكر المحررين على دفعنا إلى هذا التوضيح.

الاعتقاد-ظ بأنّ الله يشجّعه على أساس تجربة دينية مناسبة. ترى هذه الأطروحة أنه حتى تحت الظروف المثالية، تكون الأسس المتاحة لهذا الاعتقاد غير وقائعية، ما يترك الأمر مفتوحًا بالكامل أمام إمكانية أن تكون الفرضية الريبية صحيحة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فمن الصعب أن نرى كيف يمتلك جيمس وصولاً إلى أي شيء قد يحكم لصالح الاعتقاد-ظ. وبعبارة أخرى، من الصعب أن نرى لماذا يجب أن تُؤثِر أسسه هذا الاعتقاد على الإمكانية الريبية.

لاحظ أنّ الأمور قد تكون مختلفة إذا اعتبرنا جيمس يمتلك معلومات خلفية ذات صلة ـ أسس إضافية، على سبيل المثال، على شكل حجج تؤيد الاعتقاد بأنّ الله موجود على الأرجح. من وجهة نظر جيمس الخاصة به، قد تساعد مثل هذه الحجج إلى حد كبير في ترجيح الكفّة لصالح قبول اعتقاد-ظ ذي الصلة على الفرضيات الريبية. ولكن لسوء الحظ، إنّ جيمس هو مؤمننا العامّي، لذا، فهو لا يملك أي حجة من هذا القبيل. قد يتراءى للمرء اقتراحُ مفاده أنّ جيمس يمتلك على الأقل أسسًا إضافية على شكل شهادة من أولئك الموجودين في مجتمعه الديني أو من ادعاءات متجذِّرة في الكتاب المقدّس. حسنًا، إذا كانت هذه المصادر نفسها إنما توفِّر أسسًا غير وقائعية لقبول ادعاءات الحقيقة ذات الصلة، فيمكننا، عندئذ، استعمال حجج ريبية مماثلة لتلك المذكورة أعلاه. ستهدّد هذه الحجج مجدّدًا بإظهار أنه لا توجد اعتقادات تشكّلت من هذه المصادر وتبدو محترمة فكريًا من منظور الشخص. ولكن، عندئذ، من المؤكد أنه ينبغي ألا يظن المرء أنه يمكنه الاعتماد على مثل هذه الاعتقادات للمساعدة في ترجيح إحدى الكفّتين - [أي،] متى كان في وسع الشخص نفسه استحسان هذه الاعتقادات نفسها. لذلك، قد يخلص المرء إلى أنه ما دامت أطروحة NFR الدينية صحيحة، فلدينا أسس قوية لقبول المقدِّمة الأولى أعلاه.

انتقل الآن إلى النظر في المقدّمة الثانية. توثّق هذه المقدّمة الحكم البديهي الذي مفاده أنه طالما كان جيمس محبوسًا في الموقف الموصوف أعلاه، فإنّ قبول

اعتقاد-ظ ذي الصلة لا يمكن أن يبدو، من منظوره، أمرًا محترمًا يجب القيام به، على الأقل ليس إذا كان مهتمًا حاليًا بالفرضيات الريبية ولم ينشغل بشكل كبير بتجنّب الخطأ في اعتقاداته. يبدو ذلك مقبولاً إلى حد كبير. افترض أنك تعتقد أنك ترى تفاحًا. مع أنك تقدّر أنّ هذا إنما يقع إذا كنت لا ترى تفاحًا اصطناعيًا، فليس لديك أسس قابلة للتحديد تُنوّه بطريقة ما أو بأخرى. افترض، على سبيل المثال، أنّ التفاح الظاهر هذا موجود في سلّة بعيدة عن متناول اليد على الجزء العلوي من منصّة عرض التفاح في السوبر ماركت. من الواضح أنّ اعتقادك عن التفاح ليس محترمًا فكريًا من منظورك. ما دمتَ لا تهتم بالاعتقاد بشيء ما إلا إذا كان صحيحًا، فإنّ هذا يبدو وكأنه شيء غير مضمونة نتائجه. إذن، يبدو أنّ المقدّمة الثانية تتمتع بدرجة كبيرة من الدعم المعرفي البديهي.

إلى أين يقودنا هذا؟ حسنًا، إنه يجعلنا مضطرين إلى قبول أنه لا توجد اعتقادات-ظ من جانب المؤمن العامّي تحظى باحترام فكري من منظوره الخاص به - [أي،] ليس مع الأخذ في الاعتبار قضية أنّ هذه الاعتقادات هي ببساطة نتيجة لوهم ديني. لكن تذكّر أنّ هذا لا ينطبق إلا إذا كانت أطروحة NFR الدينية صحيحة. ومن ناحية أخرى، إذا كانت هذه الأطروحة خاطئة - إذا كان من الممكن على وجه الخصوص أن يكون لدى الشخص أسس وقائعية لقبول اعتقاد-ظ على أساس تجربة دينية ما - فإنّ الحجة تنهار. إذن، ليس هناك سبب للاعتقاد بأنه لا يمكن للمرء أن يمتلك أسسًا متاحة تفكّريًا تُؤْثِر اعتقاد-ظ على الفرضية الريبية. لأنه في مثل هذه الحالة، يكون لدى المرء أسس تستلزم صدق اعتقاد-ظ المستهدف، ما يجعل من المستحيل أن يعاني المرء من تجربة دينية وهمية صرفة في عالم ملحد. من الواضح، عندئذ، كيف سيكون لدى المؤمن العامّي معلومات كافية للحكم لصالح اعتقاد-ظ المستهدف.

والآن قارن هذه النتيجة مع تلك التي يقدّمها أي تفسير خارجاني أو داخلاني قياسي في الإبستمولوجيا الدينية. لنأخذ، على سبيل المثال، الرؤية القائلة إنّ

اعتقادات-ظ إنما تكون مرخَّصة أو مأذونًا بها ما دامت نِتاجَ ملكاتٍ معرفية تعمل بشكل سليم داخل البيئة التي لأجلها صُمِّمَت بنجاح لإنتاج اعتقادات صادقة (راجع Plantinga 1993a, 2000b). لاحظ على الفور أنّ هذا يُقدِّم بوصفه نظرية عن الترخيص أو الإذن الذي تصوّره بلانتينغا وأتباعه على أنه الخاصية التي تصنع الفرق بين مجرّد الاعتقاد الصادق بشيء ما ومعرفته. على هذا النحو، تبقى هذه الرؤيةُ صامتةً إزاء القضية التي تهمّنا: طبيعة و/أو قوة الأسس المتاحة تفكّريًا لاعتقادات-ظ. إذن، حتى الآن، تُواجِه هذه الرؤيةُ التحدّي المتمثل في أنه مع أنّ اعتقادات-ظ الخاصة بالمؤمن العامّي قد تكون مرخَّصة طوال اليوم، إلا أنه لا يمكن جعلها تبدو محترمة فكريًا من منظور الشخص أو الذات في السياقات الريبية المتطرفة.

وعلى المنوال نفسه، إنّ التفسيرات الداخلانية القياسية هي في وضع سيئ. خذ، على سبيل المثال، الرؤية التي تشير إلى أنه لا يكفي في تسويغ (أو ترخيص، أو أي شيء آخر) اعتقادات-ظ أن تكون نِتاجَ ملَكات معرفية تعمل بشكل سليم (وعوامل أخرى)؛ يجب أن يمتلك المرءُ أيضًا دليلاً على اعتقادات-ظ. قد يعتقد بعضهم أنه سيكون من السهل الحصول على مثل هذا الدليل ما دامت التجارب الدينية كافية لجعل الأمر يبدو للشخص أنّ الرب هو كذا وكذا (راجع Tucker 2011). افترض، ما هو مقبول للغاية، أنّ اعتقادات-ظ يمكن أن تتمتع بمثل هذا الدليل. إذا كانت الفكرة هنا هي أنّ أفضل ما يمكن أن يقدِّره الشخص من منظوره الخاص به هو أنه على الأقل يبدو له كما لو أنّ الرب هو كذا وكذا، فإنّ هذه الرؤية تقع مباشرة في أيدي الحجة الريبية المذكورة أعلاه. هذه هي الأسس التي قد يمتلكها المرءُ حتى لو كان يعاني من تجربة وهمية في عالم ملحد. تتسق هذه الرؤية بالكامل مع أطروحة NFR الدينية، التي تمثّل الداعم الرئيس للمقدِّمة الأولى. ولا يمكن لمثل هذه الرؤية أن تحقق النتيجة التي نريدها. إنما نضمن ذلك من خلال المضي مع نزعة فصلية في إبستمولوجيتنا الدينية.

عند هذه المرحلة، للمرء أن يثير الاعتراض التالي: إذا كان المؤمن العامّي

موجودًا في العالم الفعلي، فإنّ السياق الريبي المعني هو السياق الذي يكون فيه احتمال الخطأ ذو الصلة محفّزًا عقلانيًا[11]. بمعنى آخر، يعرف هذا المؤمن (أو يجب أن يعرف) أنّ هناك آخرين في مجتمعه يعتقدون أنّ هناك أسبابًا للاعتقاد بأنّ ما يعتبره حالات عن الإدراك المؤلّه إنما هي تجارب دينية وهمية. في هذا السياق، أليس هذا المؤمن العامّي ممنوعًا من التسليم بأنّ اعتقادات-ظ الخاصة به تتمتع بدعم عقلاني وقائعي؟ لست متأكدًا من ذلك. لكن من المؤكد أنّ هذا المؤمن إذا كان معجبًا بما يكفي بمشكلة الشر لدرجة أنه يشكّ بجدّية في وجود الله، فإنه سيكون ممنوعًا قطعًا. ولكن إذا كان يعرف فحسب أنّ الآخرين معجبون بها بما يكفي لإثارة شكوك خطيرة ولكنّه لا يوافقهم في ذلك، فلا يبدو لي أنّ الأمر له النتيجة نفسها. خاصة إذا كان يعرف أنّ المؤمنين الأذكى منه في مجتمعه الديني لا يعتقدون أنّ هذه المشكلة مستعصية على الحل. ولذلك، ليس من الواضح لي أنّ احتمال الخطأ الريبي يبقى محفّزًا عقلانيًا بالنسبة إلى هذا المؤمن، لا سيما إذا كنا نعتقد أنه يَسَعه الاعتماد، بهذه الطريقة، على مجتمعه المعرفي (راجع Wykstra 1998).

2.3.18 تأمين أسس مستقلة للإيمان بالله دون حجاج

تُؤمِّن RED مزيّة ثانية مهمة على حساب الرؤى الأخرى. إذا كانت صحيحة، أعتقد أنها تضع المؤمن العامّي في وضع يسمح له بإنتاج أسس مستقلة للاعتقاد بأنّ الله موجود. أودُّ التأكيد على هذا النقطة من خلال النظر مجدّدًا إلى حجة أخرى:

(11) في المقابل، قارن ذلك مع احتمال الخطأ المتمثل في أنك لا ترى يدين لأنك دماغ بلا يد في وعاء. يمكن القول إن احتمال الخطأ هذا لم تكن له دوافع عقلانية قط عند أخذه بعين الاعتبار، ونحن لسنا في وضع يسمح لنا باكتساب أي سبب وجيه للاعتقاد بأن هذا صحيح. لمزيد من المناقشة حول ذلك، انظر بريتشارد (2012: 141-50).

حجة الأسس الدائرية

1. إذا لم يكن المؤمن العامّي قادرًا على إنتاج أسس مستقلة للاعتقاد بأنّ الله موجود، فهو لا يمتلك أساسًا عقلانيًا سليمًا له.
2. لا يستطيع المؤمن العامّي إنتاج أسس مستقلة للاعتقاد بأنّ الله موجود.

* * *

لذلك، لا يوجد مؤمن عامّي يمتلك أساسًا عقلانيًا سليمًا للإيمان بالله.

خذ بعين الاعتبار المقدِّمة الأولى. افترض أنّ أحد الأشخاص يسعى للدفاع عن صدق ادعاء ما من خلال تقديم سلسلة من الاستدلالات تكون دائرية أو تُصادر على المطلوب بطبيعتها. وافترض، على سبيل المثال، أنني قدَّمتُ دفاعًا عن الادعاء بأنّ الانتخابات تجري من خلال الإشارة إلى أنّ جونز المتواجد هناك قد صوَّتَ للتو. لقد قدَّمتُ هنا على ما يبدو أسسًا تدعم استنتاجًا ما لم أكن لأمتلكه لو لم يكن هناك أساس عقلاني لهذا الاستنتاج موجودًا مسبقًا. في النهاية، إنما اعتقدتُ أنّ جونز صوَّت للتو لأنني رأيته يضع علامة X على بعض الأوراق. من الصعب أن نرى كيف يُشكِّل هذا أساسًا كافيًا للاعتقاد بأنّ جونز قد صوَّت للتو ما لم يكن لدي مسبقًا أسس للاعتقاد بأنّ الانتخابات جارٍ حدوثها. لذلك، بادعائي أنّ جونز المتواجد هناك قد صوَّت للتو، فإنني لم أقدّم أي شيء يُثبِت منشأ الأساس العقلاني الخاص بي للاعتقاد بأنّ الانتخابات جارية الحدوث. في المقابل، إذا كان في وسعي تقديم بعض الأسس المستقلة ـ ولنقل من خلال الاستشهاد بشهادة المسؤولين في المدينة ـ فسنكون في وضع أفضل. ولكن إذا لم يكن بإمكاني، كما يظهر، إلا تقديم هذه السلسلة من الاستدلالات المذكورة أعلاه، فسيبدو أنّ هناك شيئًا هامًا ينقصني في الأساس العقلاني الذي أمتلكه للاعتقاد المستهدف. يوضِّح هذا الدعم البديهي وراء المقدِّمة الأولى[12].

(12) مثال الانتخابات مأخوذ من Wright (2002: 333). مع أنّ رايت يعتقد أن ثمة دائرية معرفية

تنصّ المقدِّمة الثانية على أنه لا يوجد مؤمن عامّي يمكنه إنتاج أسس مستقلة للاعتقاد بأنّ الله موجود، أي، أسس لا تكون دائرية أو تصادر على المطلوب بالطريقة الموضّحة أعلاه. في النهاية، من دون أي حجج جيدة، فإنّ أفضل ما يمكنه فعله هو الاستشهاد بتجاربه الدينية الخاصة أو ربما بالادعاءات المتجذِّرة في الكتاب المقدّس. ولكنّ هذا لن يجدي نفعًا. يُعبِّر بريتشارد بوضوح عن هذا الشعور:

لاحظ أنه من الصعب أن نرى ما هو الدعم العقلاني المتاح على وجه التحديد لـ [المؤمن العامّي] لتسويغ الوضع التأسيسي لاعتقاده. فعلى وجه الخصوص، إنّ الدعم العقلاني الذي قد يتبادر إلى الذهن على الفور - على سبيل المثال، التجربة الدينية الشخصية، وشهادة أقرانه في المجتمع الديني، والأدلة من الكتاب المقدّس، وما إلى ذلك - لن يكون مناسبًا لهذه المهمة لأنه يفترض مسبقًا أنّ إيمان المرء بوجود الله منعقدٌ عقلانيًا. (بريتشارد 2011: 145، التشديد ليس في الأصل)

دعونا نركّز على التجربة الدينية. الادعاء هنا هو أنّ اللجوء إلى الادعاءات المتجذِّرة في التجارب الدينية (على سبيل المثال، اعتقادات-ظ الخاصة بالمرء) لا يمكن أن يكون وسيلة لإنتاج أسس مستقلة للنزعة المؤلِّهة؛ لأنّ أي محاولة للقيام بذلك تتضمن تقديم أسس للنزعة المؤلِّهة لا يمكن أن يمتلكها المرءُ إلا إذا كان هناك أساس عقلاني للنزعة المؤلِّهة موجودًا مسبقًا بطريقة أو بأخرى. نسمّي هذه أطروحة الافتراض المسبق.

هنا، فهي ليست من النوع الذي حدده Bergmann (2006). وفقًا لبيرغمان، "إن استنتاج الحجة الدائري معرفيًا هو الذي يكون صدقه مطلوبًا للاعتقاد المرخَّص به في إحدى المقدمتين" (2006: 181). في مثال التصويت لرايت الذي قدمته هنا، إنّ الدائرية متحققة ليس لان امتلاك دعم عقلاني للمقدمتين يتطلب صدق الاستنتاج المستهدف (أن الانتخابات تجري). بل تتحقق الدائرية لأن امتلاك دعم عقلاني للمقدمتين يتطلب امتلاك دعم عقلاني للاستنتاج المستهدف. الفرق هنا هو بين ما يسميه جيم بريور الاعتماد المعرفي من النوع 2 والنوع 3 للاستنتاج على مقدّمات الحجة (Pryor, 2004: 358). أشكر تايلر ماكناب على طلبه مني التعليق على هذه العلاقات.

أطروحة الافتراض المسبق: لا يمكن للمرء أن يأخذ التجربة الدينية عن الرب على ظاهرها دون أن يمتلك مسبقًا أساسًا عقلانيًا مناسبًا للإيمان بالله.

يعتمد دعم المقدّمة الثانية أعلاه على أطروحة الافتراض المسبق. سأجادل بأنّ أطروحة الافتراض المسبق تعتمد بدورها على أطروحة NFR الدينية. وبما أنّ RED ترفض هذه الأطروحة، فيمكننا تجنّب استنتاج الحجة المذكورة أعلاه مع فتح الباب أمام فكرة جديدة إلى حد ما: أنّك لا يَلزمك إنتاج حجة تؤيد وجود الله لأجل إنتاج أسس مستقلة للنزعة المؤلِّهة. في النهاية، يمكن إثبات أنّ المؤمن العامّي يمتلك أساسًا عقلانيًا مناسبًا للنزعة المؤلِّهة، على الرغم من افتقاره إلى الحجة المناسبة[13].

أولاً، سأبيِّن كيف يمكن أن تبدو أطروحة الافتراض المسبق طبيعية داخل سياق أطروحة NFR الدينية. سيكون من المفيد وجود مثال للاستعاضة للنظر فيه. وعليه، افترض أنّ جيمس مدعو للدفاع عن اعتقاده أنّ الرب موجود. وافترض أنه يستشهد بادعاءات محتوياتها هي اعتقادات-ظ التي شُكِّلت سابقًا: "لماذا تعتقد أنّ الرب موجود؟ حسنًا، دعني أخبرك، لم يغب عنّي طوال حياتي ومَنَحني من بين أشياء أخرى تشجيعًا هائلاً لمواجهة مصاعب الحياة". لاحِظ أنه باستشهاده باعتقادات-ظ التي شُكِّلت سابقًا، يلجأ جيمس إلى اعتقادات لم يكن لديه لأجلها ما هو أفضل من الأسس غير الوقائعية لقبولها. إنما يجري ذلك إذا كانت أطروحة NFR الدينية صحيحة. إذن، يمكننا تمثيل بنية هذه السلسلة من الاستدلالات على النحو التالي:

دفاع (I-II-III) القائم على الخبرة الدينية

(I) يبدو أنني أُدرك أنّ الرب يشجِّعني.

(II) الرب يشجِّعني.

---

(13) ما سيأتي هو نسخة عن الحجة I التي عرّجتُ عليها في (2019) Shaw.

(III) لذلك، الرب موجود.

(لأنّ الرب لا يُشجِّعني إلا إذا كان موجودًا)[14]

في الواقع، لدينا هنا دفاع عن (III) من خلال اللجوء إلى الأسس العقلانية المفترضة التي يتمتع بها المرء تجاه (II) على أساس (I). تقول أطروحة الافتراض المسبق إنّ أي أسس يمتلكها المرء لقبول (II) على أساس (I)، فإنه تفضّلاً وكياسةً يكون لديه أساس عقلاني مناسب لـ (III) موجودًا مسبقًا. بمعنى آخر، إنّ الأسس المزعومة للنزعة المؤلِّهة لا يُتمتَّع بها بشكل مستقل عن امتلاك أساس عقلاني مناسب للنزعة المؤلِّهة. يبدو هذا بالنسبة لي مقبولاً بكليّته ما دامت أطروحة NFR الدينية موجودة لتضمن عدم امتلاك المرء مطلقًا ما هو أفضل من الأسس غير الوقائعية الموصوفة في (I) لقبول (II).

يمكننا التركيز على هذا النقطة من خلال ما يَلزم للتفوّق على المحلية المعرفية التي تخلقها أطروحة NFR الدينية هنا. باتت هذه القضية مألوفة الآن. افترض أنّ المرء لا يستطيع الوصول إلا إلى حقيقة أنه يبدو له أنّ الرب يشجعه. كيف يمكن للمرء، بناء على أساسٍ واهٍ جدًا، أن يقرِّر بحق أنّ الرب في الواقع يشجِّعه عندما يكون من السهل جدًا من منظور الشخص أنه ربما يعاني فحسب من تجربة دينية وهمية في عالم ملحد؟ ومن باب الاستئثار بما تقوله أناليزا كوليفا في سياق آخر، حتى لو كان هذا الشخص في الحالة الجيدة، فإنه لا يزال بحاجة إلى بعض "الأسباب المتاحة ذاتيًا" للاعتقاد بأنّ تجاربه الدينية هي على الأرجح ناجمة عن مواجهات حقيقية مع الرب وليس عن أسباب طبيعية بحتة. (Coliva 2015: 25).

في هذا السياق قد يبدو من المعقول تمامًا افتراض أنه ما لم يكن لدى المرء مسبقًا أساس عقلاني مناسب للنزعة المؤلِّهة، فلا يمكنه أخذ تجاربه الدينية على ظاهرها. وإلا فإنّ القيام بذلك قد يبدو اعتباطيًا للغاية من منظور الشخص. وهكذا، قد يبدو من المعقول تمامًا اعتماد أطروحة الافتراض المسبق كوسيلة لتفسير إمكانية

(14) هذه البنية (I-II-III) مأخوذة من Wright (2002).

الاحترام الفكري لأخذ تجارب المرء الدينية على ظاهرها. لكنّ المشكلة التي تنجم عن ذلك، كما أشار بريتشارد سابقًا، هي أنه لا يمكن للمرء، عندئذ، المضي في الاستشهاد بهذه التجارب الدينية كوسيلة لتوفير أسس مستقلة لقبول أنّ الربّ موجود.

تُعدّ RED الآن مُغيِّرة لقواعد اللعبة. افترض أنّ أطروحة NFR الدينية خاطئة لأنّ الأسس المتاحة لقبول اعتقاد-ظ المستهدف يمكن أن تكون وقائعية، وعلى ذلك، تكون من نوعٍ مختلف تمامًا عن تلك الموجودة في (I) أعلاه. إذن، لم تعد هناك مسألة الحاجة إلى التفوّق على المحلية المعرفية للمرء فيما يخصّ اعتقادات-ظ. إنّ "الفجوة" ذات الصلة بين اعتقاد-ظ الخاص بالمرء والأسس المفترضة للاعتقاد بأنه صحيح لم تعد موجودة. وهكذا، فإنّ ما يمكن القول إنه الدافع الرئيس وراء أطروحة الافتراض المسبق يسقط على الأرض، ومعه المقدِّمة الثانية من حجة الدائرية أعلاه.

4.18 الختام

لقد استكشفتُ في هذا الفصل آفاق تطبيق النزعة الفصلية الإبستمولوجية على السياق الديني. أعتقد أنّ هذه الآفاق جيدة. إذا لم يُسفر الإدراك المؤلّه عن أي مشاكل ميتافيزيقية لا يمكن التغلّب عليها، فأنا لا أعرف لماذا لا يسعنا تصوّر الإدراك المؤلّه بوصفه مصدرَ أُسُسٍ لاعتقادات-ظ التي تكون وقائعية ومتاحة تفكّريًا للشخص. هناك كثير مما يمكن كسبه من خلال القيام بذلك. يمكن، عندئذ، إثبات أنّ هذه الاعتقادات محترمة فكريًا من منظور المؤمن العامّي، حتى في السياقات الريبية، وهكذا، تؤمّن تبصّرًا داخلانيًا مهمًّا يتملّص من رؤى كثيرة في انسجامه مع الوضع الراهن. زد على ذلك، إننا في وضع يسمح لنا بفتح الباب أمام رؤية ما حول إبستمولوجيا الاعتقاد المؤلّه لم أرَ أحدًا دافعَ عنها من قبل. داخل سياق أطروحة NFR الدينية، قد يبدو أنه ما لم يكن لدى المرء بعض الحجج الجيدة عن الرب، فإنّ أساسه العقلاني للاعتقاد المؤلّه قد يبدو معيوبًا، بسبب عدم قدرته،

عندئذ، على إنتاج أسس مستقلة للاعتقاد بأنّ الرب موجود. تُعد هذه الفكرة خاطئة إذا كانت RED صحيحة. لأنها إذا كانت صحيحة، فإنه لم يعد من الواضح لماذا لا يكون اللجوء إلى الادعاءات المتجذِّرة في التجارب الدينية وسيلةً لتقديم أسس مستقلة للنزعة المؤلِّهة.

الفصل التاسع عشر

الحجج المقوَّضة والاعتقاد الديني

جوشوا كـ. ثورو

مقدِّمة

تخيّل أنك واحد من بين كثير من الأشخاص الذين وقفوا، في عام 2016، على قصة في حسابهم على فيسبوك تزعم أنّ البابا فرانسيس قد أيَّدَ دونالد ترامب لمنصب رئيس الولايات المتحدة. تبدو هذه المقالة مشابهة لكثير من المقالات الأخرى الظاهرة في موجز الأخبار الخاص بك - الكتابة متشابهة وأسلوب إعداد التقرير متشابه والمصدر هو على ما يبدو قناة إخبارية محلية. على الرغم من دهشتك إلى حد ما من المحتوى، إلا أنك تصدّقه - في النهاية، كان هناك كثير من الأمور الغريبة في الأخبار مؤخرًا، أليس كذلك؟ تكتشف لاحقًا أنّ المصدر، موقع WTOE 5 News، لم يكن محطّةَ تلفاز محلية وأنّ هذا المصدر قد سبق ونشر ادعاءات كاذبة أخرى لافتة للنظر. لا ينبئك هذا بأنّ دعوى المقال كاذبة، وإنما يلقي بظلال من الشك على موثوقية المصدر، ولهذا السبب تُحجِم الآن عن الحكم بأنّ البابا فرانسيس قد أيّد ترامب أو ربما حتى تُنكر ذلك.

في هذا المثال، قُوِّضَ [debunked] اعتقادك الأولي بأنّ البابا فرانسيس يؤيد ترامب من خلال ما عرفته لاحقًا عن المصدر الذي اعتمدت عليه في اعتقادك. فعلى وجه الخصوص، لقد تعلّمت أنّ هناك شيئًا مريبًا من الناحية المعرفية حول مصدر اعتقادك: أي إنه ليس موثوقًا كما افترضت في البداية.

وهذا ليس سوى مثال واحد بسيط لظاهرة أوسع بكثير، ألا وهي الحجج المقوِّضة [debunking arguments]. لاحقًا في هذا الفصل، سيتم تحليل الحجج المقوِّضة بمزيد من التفصيل، ولكن في البداية يمكن وصفها على النحو التالي: تهدف الحجج المقوِّضة إلى تحجيم أو إضعاف اعتقاد ما بناءً على سمات مُشكِلة معرفيًا حول كيفية تشكّل هذا الاعتقاد في الأصل أو الاحتفاظ به حاليًا. عادةً ما تقدِّم الحجج المقوِّضة تأصيلاً أو جينالوجيا جزئية على الأقل للاعتقاد ثم تُبيِّن السمات المشكِلة معرفيًا في هذا التأصيل.

لقد كانت الاعتقادات الدينية هدفًا للحجج المقوِّضة منذ زمن هيوم على الأقل[1]. فقد كان يُنظر إلى الاعتقادات الدينية على أنها (1) نتاج تلبية الرغبات والأماني و(2) أفيون الشعوب و(3) نتاج التكيّف الثقافي و(4) نتيجة ثانوية للآليات المعرفية المتطوِّرة تطوّريًا و(5) أداة ثقافية لتعزيز التعاون. يبدو أنّ هذه التأثيرات المزعومة على الاعتقاد الديني ليس لها أي تأثير على صحة الاعتقادات الدينية. إنها تُشير إلى أنّ البشر يمتلكون اعتقادات دينية لأسباب أخرى؛ وبمجرّد أن ندرك هذه الأسباب الحقيقية ونُقرّ بأنّ الأسباب الحقيقية هاته لا تدلّ على أنّ اعتقاداتنا الدينية صحيحة، يجب أن نتوقّف عن التمسّك باعتقاداتنا الدينية - تمامًا كما في الحالة المذكورة أعلاه، يجب أن تتوقّف عن التمسّك باعتقادك أنّ البابا فرانسيس أيّد ترامب. لقد تزايدت أهمية هذا النوع من الحجج المقوِّضة منذ أواخر القرن العشرين، بالتزامن مع نمو علم النفس التطوري وعلم الدين المعرفي.

إنّ الهدف من هذا الفصل هو شرح كيفية عمل الحجج المقوِّضة، وتقديم بعض الحجج المقوِّضة للاعتقاد الديني، وبيان الطرق المختلفة التي استعملها الفلاسفة للرد عليها.

---

(1) انظر Hume (1990 [1779]), Yandell (1990), Kail (2007), and De Cruz (2015).

1.19 الحجج المقوِّضة

يختلف تقويض اعتقاد ما عن الأنواع الأخرى من التحدّيات التي يواجهها الاعتقاد، مثل الدحض أو التفنيد. إذ على عكس التقويض، يهدف الأخير إمّا إلى إعطاء سبب للظن بأنّ الاعتقاد خاطئ أو إثبات ذلك. قارن بين الحجج المقوِّضة للاعتقادات الدينية المذكورة للتو ومشكلة الشر بالنسبة للنزعة المؤلِّهة. تهدف مشكلة الشر إمّا إلى تقديم دليل أو البرهنة على عدم وجود الله. أمّا الحجج المقوِّضة المذكورة أعلاه فلا تفعل ذلك. خذ على سبيل المثال ادعاء أنّ الاعتقاد الديني ينشأ من تلبية الرغبات والأماني. هذا الادعاء، إذا كان صحيحا، لا يكون دليلاً على خطأ الاعتقادات الدينية. بل إنّ هذا الادعاء، إذا كان صحيحا، فهو دليل على أنّ الاعتقادات الدينية لا تتشكّل بطريقة تكون فيها مولعة بالحقيقة. قد يتبيّن أنّ هذه الاعتقادات صحيحة، على حد علمنا، لكنّ أسسنا لتلك الاعتقادات لا تمنحنا أي سبب للاعتقاد بأنها صحيحة.

تُعدّ الحجج المقوِّضة نوعًا من المبطِلات المُحَجِّمة المفترضة للاعتقاد. تتغلّب المبطِلات المحجِّمة على أسباب أو أسس الاعتقاد، على سبيل المثال، من خلال إظهار أنّ الأسباب لا تدعم الاعتقاد بشكل كافٍ أو أنّ الأسس غير موثوقة أو لا تكفي لاعتقاد مؤهَّل[2]. في المقابل، إنّ مشكلة الشر هي مبطِل داحض مفترض. تمنح المبطِلات الداحضة لاعتقادٍ ما سببًا للظن بأنّ الاعتقاد خاطئ[3].

---

(2) على غرار أودي (Audi 2020)، أميِّز بين الأسباب [reasons] والأسس (grounds)؛ فالأولى استنتاجية، في حين أن الثانية ليست كذلك. وما ينتج عن آلية إدراكية حسية لتكوين-الاعتقاد هو مثال لأساس يخصّ اعتقاد ما.

(3) انظر (.Sudduth (n.d للاطلاع على نظرة عامة حول المبطِلات. تجدر الإشارة إلى أن المبطِل قد يكون في بعض الظروف محجِّمًا وداحضًا على حد سواء (McBrayer 2018). لذا، من حيث المبدأ، يمكن أن تعمل الحجة المقوِّضة أيضًا بوصفها مبطِلاً داحضًا، اعتمادًا على الاعتقاد وعوامل الإبطال. عادة ما يقتصر دور الحجج المقوِّضة للاعتقادات الدينية على كونها مبطِلات محجِّمة.

تتألف الحجج المقوّضة من جزأين رئيسين: جزء سببي وجزء معرفي. يصف الجزء السببي بعض العوامل التي أثّرت على الطريقة التي تم بها تكوين الاعتقاد أو الحفاظ عليه. أما الجزء المعرفي فيستخلص بعض الآثار المعرفية من تلك العوامل. ويشير استنتاج الحجة المقوّضة إلى أنّ الاعتقاد المعني يفتقر إلى المكانة القيّمة معرفيًا (على سبيل المثال، الاعتقاد غير مسوَّغ، أو أقل تسويغًا من ذي قبل، أو غير معروف). فيما يلي مخطط مفيد للحجة المقوّضة:

مخطط الحجة المقوّضة

1 الاعتقاد أ لدى س تأثّر بالعامل ع.

2. إنّ الاعتقادات التي تأثرت بـ ع لا تستوفي الشرط المعرفي ش.

3. إذا كان أ لا يستوفي ش (أو، بسبب بعض المبادئ، إذا كان س مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ أ لا يستوفي ش)، فإنّ س يفتقر إلى المكانة المعرفية م للاستمرار في التمسّك بـ أ.

لذلك،

4. (بمجرد أن يُصبح س مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ أ لا يستوفي ش) يكون الاعتقاد أ بالنسبة لـ س مفتقرًا إلى م[4].

تُشكّل المقدّمة الأولى الجزء السببي من الحجة. وتُشكّل المقدّمتان الثانية والثالثة معًا الجزء المعرفي. تمثّل المقدّمة الثالثة المقدّمة المعرفية الخالصة الوحيدة في الحجة. إنها مبدأ مقوّض معرفي - مبدأ معرفي ينصّ على أنّ شروطًا معينة تكفي لنوع ما من التقويض.

---

(4) تم تعديل هذا قليلاً عما في (2018) Thurow. الملاحظات الاعتراضية في المقدمتين 3 و4 موجودة لأن بعض الحجج المقوّضة لا ينجح إلا إذا أصبح المعتقِد مسوَّغًا في الاعتقاد بأن اعتقاده لا يستوفي ش، في حين أنه بالنسبة للحجج الأخرى فإنّ مجرد حقيقة أن المعتقِد لا يستوفي ش تكفي لتقويض اعتقاده بغض النظر عما إذا كان يُدرِك أن اعتقاده لا يستوفي ش. أيُّ نوع من الحجج التي نعمل معها إنما يعتمد على ش و م.

هذا هو مخطط الحجة، لذلك يمكن إنشاء كثير من الحجج المقوّضة المختلفة عن طريق تعبئة قيم مختلفة لـ أ، ع، ش، م. ويمكن أن يكون للحجج المقوّضة اعتقادات مستهدفة مختلفة، أ، تهدف إلى تقويضها؛ وسمات مختلفة، ع، عن الجينالوجيا الخاصة بـ أ التي تلفت الانتباه إليها؛ وشروط معرفية مختلفة، ش، يُجادَل بأنها تنجم عن ع (على سبيل المثال، عدم تكوينها على نحو موثوق به، وغير حساسة، وغير آمنة، ومكوَّنة على نحو غير مؤهَّل)؛ ونتائج معرفية سلبية مختلفة لـ أ و م (على سبيل المثال، كونها غير مسوَّغة، وكونها أقل تسويغًا، وتفتقر إلى المعرفة). يمكن القول إنّ الاعتقادات التي تُستهدَف بنجاح بحجة مقوّضة سليمة قد تم تقويضها بمعنى ما - أي إنّ وضعها المعرفي ليس جيدًا كما كان في السابق (أو كما كان يُعتقد)، وهذا الفقدان للمكانة هو بسبب معلومات جينالوجية قُدِّمت في الحجة.

وبما أننا معنيون هنا بتقويض الاعتقادات الدينية، فسوف يكون أ مقيَّدًا ليقتصر على الاعتقادات الدينية فحسب[5]. ومع ذلك، ثمَّة كثير من الاعتقادات الدينية المختلفة، وحتى هنا قد توجد عشرات من الحجج المقوّضة المختلفة. ولكن لا يسعنا النظر فيها جميعها؛ وبكل الأحول، فقد ركّزت الأدبيات الحديثة على الحجج التي تهدف إلى تقويض الإيمان بالآلهة وأنواع أخرى من الفاعلين غير المرئيين. ولأجل التوضيح، سنركّز على اعتقاد واحد من هذا النوع، وهو على وجه التحديد الإيمان بإله غير مرئي وقوي للغاية وواسع المعرفة ومهم أخلاقيًا ــ ما يسميه نورنزايان (Norenzayan 2013) "الآلهة العظمى". يُعتبر الإله اليهودي

---

(5) استهدفت الحجج المقوّضة أنواعًا أخرى كثيرة من الاعتقادات، منها، ربما أكثرها شهرة، الاعتقادات الأخلاقية (Street 2006; Joyce 2007; Wielenberg 2010; Sauer 2018) بالإضافة إلى الاعتقادات الرياضية واعتقادات اللون والاعتقادات الشرطية (انظر المراجع في Korman 2019). يُشير كورمان (2019)، وهو محق في ذلك، إلى أن بعض الحجج المقوّضة تكون مشروطة - إذ يجادلون بأنه بالنظر إلى مجموعة الالتزامات النظرية للمنظِّر، فإن هذا المنظِّر ملتزم باعتبار بعض الاعتقادات مقوَّضة. المثال الأكثر شهرة لمثل هذه الحجة هو الحجة التطورية لبلانتينغا ضد الطبيعانية (Beilby 2002; Plantinga 2011).

والمسيحي والإسلامي إلهًا عظيمًا، كذلك هو الحال مع البراهمان في الديانات التوحيدية الهندوسية.

حتى هذا الهدف الضيّق النطاق يتركنا مع كثير من الحجج المقوّضة المختلفة، لأنّ مثل هذه الحجج يمكن أن تلتمس سمات جينالوجية مختلفة للإيمان بإله عظيم وتعتمد على مبادئ تقويض معرفية مختلفة. سيتقّصى القسمان التاليان هذا التنوّع من خلال، أولاً، تلخيص السمات المختلفة التي تُستعمل في الحجج المقوّضة الدينية، وثانيًا، تقصّي المبادئ المعرفية المختلفة التي تُستعمل في مثل هذه الحجج. بعد ذلك، في القسم 4,19، سنضيِّق نطاق تركيزنا قليلاً من خلال تقديم ثلاث حجج مقوِّضة بارزة في الأدبيات الحديثة.

2.19 السمات الجينالوجية للإيمان بالله

كتبَ باسكال بوير، عالِم أنثروبولوجيا ومؤلف كتاب الدين مفسَّرًا - أحد أبرز الأعمال في علم الدين المعرفي - قائلًا: "يبدو أنّ كلَّ شخصٍ لديه بعض الحدس حول أصول الدين. في الواقع، يصادف علماء الأنثروبولوجيا وعلماء النفس... دومًا أشخاصًا يعتقدون أنّ لديهم بالفعل حلًّا مناسبًا على نحو تام لهذه المشكلة" (Boyer 2001: 5). سيكون من المستحيل هنا تلخيص التفسيرات الكثيرة التي قُدِّمت حول أصل الدين (وهي غير ضرورية لأنّ كثيرًا منها غير كاف صراحةً، كما يوضّح بوير). بدلاً من ذلك، سنستعرض، بإيجاز، أبرز التفسيرات التي طُوِّرَت في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة داخل علم الدين المعرفي[6]. بالإضافة إلى ذلك، سنستعرض بعض التأثيرات المحتملة الأخرى على الاعتقاد الديني.

اليوم، أبرز التفسيرات لسبب امتلاك البشر اعتقادات دينية هي تفسيرات

---

(6) للاطلاع على موجز حول النظريات الكلاسيكية الكثيرة، انظر Preus (1987). فيما يلي سأستعمل مفردتي "نظريات" و"تفسيرات" بشكل متبادل، لأنّ هذه التفسيرات هي نظريات، وهي نظريات تقدِّم تفسيرات.

تطوُّرية بطبيعتها. وهكذا، تجد هذه التفسيراتُ أنّ الاعتقادات الدينية (أو أنواع معيَّنة من الاعتقادات الدينية) كانت إما تكيّفية، أو نواتج ثانوية لصفات تكيّفية أخرى، أو تكيّفية مسبقة [exaptive] - أي إنها ظهرت كنواتج ثانوية ثم أصبحت تكيّفية. زيادة على ذلك، غالبًا ما تختلف هذه التفسيرات فيما تَعتبره موضوع الانتخاب: الفرد (أي، الانتخاب الفردي)، أو المجموعة (أي، الانتخاب الجماعي)، أو المفهوم أو الفكرة (أي، الانتخاب الثقافي).

وفقًا لتفسيرات النواتج الثانوية، يتمتع البشر بميزات معرفية مختلفة تكون تكيّفية (أي، يمتلك البشر هذه الميزات لأنّ هذه الميزات ساعدت أولئك الذين كانوا يمتلكونها في بيئتهم السابقة على البقاء والتكاثر بشكل أفضل من أولئك الذين افتقروا إليها)، وهذه الميزات المعرفية تسهِّل عليهم إلى حد كبير اكتساب الاعتقادات الدينية أو حتى تُحيِّز البشر نحوها. إحدى عائلات نظريات النواتج الثانوية هي ما يسميه هانز فان إيغين "اعتبارات الاستعدادية": إنها لا تفسِّر من أين جاء الاعتقاد الديني في الأصل، وإنما تفسِّر لماذا يكون البشر قادرين على الاحتفاء بالأفكار الدينية بسهولة واعتبارها مقبولة بالكامل بمجرّد مواجهتها (Van Eyghen 2020: 31). تحتكم اعتبارات الاستعدادية هاته إلى الميزات التالية: (1) مفاهيم الإله تُعارِض البديهة على نحو أقل، (2) البشر ثنائيو النزعة بداهةً، (3) البشر لديهم نظرية بديهية عن العقل، (4) تَطوّر نظرية العقل في مرحلة الطفولة يجعل الأطفال يتوقعون أن يكون الناس شديدي المعرفة، و(5) يستعمل البشر مصادرهم العقلية، بما في ذلك نظرية العقل لخاصة بهم، لفهم الموت.

جادل باسكال بوير بأنّ كثيرًا من المفاهيم الدينية الأساسية تعارض البديهة على نحو أدنى - أي إنها تحتوي، على الأكثر، على اختلافين في مقولات المفاهيم البشرية الطبيعية (Boyer 2001). على سبيل المثال، الشجرة هي مفهوم نباتي طبيعي، ومقولة النبات تجلب معها توقعات معيّنة حول كيفية تصرّف الشجرة ونموها وتكاثرها. يُنتِج التغيّر في واحد أو اثنين من هذه التوقعات مفهومًا يعارض البديهة على نحو أدنى (على سبيل المثال، الشجرة غير المرئية). تتضمن مفاهيم

الإله اختلافات طفيفة في مفهوم الشخص - أي إنه مفهوم لشخص غير مرئي وقوي للغاية وواسع المعرفة. تنتشر المفاهيم المعارضة-للبديهة-على-نحو-أدنى بسهولة. إنها أكثر إثارة للاهتمام من المفاهيم البديهية وليست صعبة الفهم على غرار المفاهيم المعارضة-للبديهة-على-نحو-أعلى. ومن المحتمل أيضًا أن يكون بعضها، مثل مفاهيم الإله العظيم، مفيدًا في تفسير الوقائع في العالم.

يمتلك البشر مجموعة من الآليات العقلية المخصَّصَة لتصوّر الفاعلين وفهمهم، تسمّى غالبًا نظرية العقل. تمكّننا نظرية العقل عندنا من فهم الاعتقادات والدوافع والاهتمامات والأهداف وتَصوّرها بسرعة وبشكل بديهي. زيادة على ذلك، تعمل نظرية العقل بشكل مختلف عن نظريتنا البديهية في البيولوجيا. ونتيجة لذلك، كما جادل بول بلوم (2005)، فإنّ البشر ثنائيو النزعة بداهةً - إنهم يفهمون بشكل طبيعي الحياة العقلية والحياة البيولوجية على أنهما ميزتان منفصلتان، ومن حيث المبدأ، يمكن فصلهما عن الشخص. هذه الميزات تجعل من السهل على البشر تصوّر الآلهة والتفكير فيها، لأنّ الآلهة أشخاص ليس لديهم جسد ولكن لديهم عقل، وعلى ذلك، لديهم اعتقادات وأهداف واهتمامات. إضافة إلى ذلك، فإنّ نظرية العقل لدى الأطفال الصغار تقودهم إلى الظن في الأشخاص بأنهم شديدو المعرفة - أي إنهم يعرفون ما يعتبره الأطفال قابلاً للمعرفة أو يستحق المعرفة. تدريجيًا، يتعلّم الأطفال أنّ البشرَ عارفون محدودون وناقصون، ولكنهم يحافظون بسهولة على فكرة أنّ الله فائق المعرفة (Barrett 2012). يجادل بوير (2001) بأنّ الحدس المتضارب بين نُظم حكمنا حول البيولوجيا والعقل عندما نفكّر في الموتى يجعل من السهل علينا أن نعتقد بوجود أشخاص غير مرئيين وغير متجسِّدين يسكنون العالم.

كل هذه الميزات المذكورة أعلاه تُهيئ العقل البشري للاحتفاء بفكرة الإله وأخذها على محمل الجد. إنها لا تُفسِّر كيف وصل البشر إلى فكرة الإله. ربما ليس هناك حاجة لمثل هذا التفسير. يحتفي البشر بشكل تلقائي إلى حد ما بكمية كبيرة من الأفكار - ربما كان استقبالُ المجتمعات البشرية المختلفة في النهاية لفكرة الإله

أمرًا محتومًا. وكيفما كان ظهور هذه الفكرة، فإنّ هذه الميزات، التي أبرزتها اعتبارات الاستعدادية، تُفسِّر لماذا يجد البشر مفاهيم الإله جذابة ومقبولة.

تذهب نظريات دينية أخرى، دون أن تتعارض مع اعتبارات الاستعدادية، إلى أبعد من ذلك باقتراح عوامل تدفع البشر نحو الإيمان بالآلهة أو اختيارهم. جادلَ جاستن باريت (2004) على نحو مشهور بأنّ البشر يمتلكون جهاز كشف الفاعلية شديد الحساسية (HADD) يتولّى تأويل المعلومات الغامضة بوصفها دليلاً على نشاط فاعل ما. على سبيل المثال، قد يقودنا HADD إلى الاعتقاد بأنّ هسهسة ما في الأدغال هي علامة على وجود حيوان ما، أو أنّ خبطة غريبة في المنزل تشير إلى دخيل ما. يعتقد باريت أنّ HADD كان تكيّفًا تطوّريًا، ولكن بوصفه نتيجة ثانوية، فإنه سيتركنا نظن أنّ هناك فاعلاً مؤثرًا في كثير من المواقف التي لا نعثر فيها على دليل مباشر آخر على نشاط فاعل ما. وهكذا، سيكون لدينا ميل إلى الاعتقاد بوجود فاعلين غير مرئيين مؤثرين، مثل الأرواح والأشباح والآلهة.

أجرت ديبورا كيليمن وزملاؤها عدة دراسات بيّنت أنّ البشر من مختلف الثقافات - وخاصة الأطفال - ينخرطون في تفكير غائي جزافي. بمعنى، أنهم "يكشفون عن ميل قوي لرؤية الهدف في الطبيعة ويفضّلون بعامة التفسيرات القائمة على الهدف (أي، الغائية) على التفسيرات الفيزيائية الآلية في وقت مبكّر من مرحلة ما قبل المدرسة، ويُولِّدون هذه الأنواع من التفسيرات حتى عند عدم سماعهم بها أو عدم تعزيز آخرين لها" (Kundert and Edman 2017: 76). تَظهر هذه الميول حتى عند البالغين عندما يُطلب منهم أداء مهام تجريبية تحت عبء معرفي (أي، بسرعة، أو أثناء أداء مهام أخرى، أو مع مشتتات انتباه). ونتيجة لذلك، تقترح كيليمن أنّ البشر مؤلِّهون بداهةً: "إنّ التحيز للتفسير، بالإضافة إلى إيثار الإنسان للتفسير القصدي، قد يكون هو ما يقود الأطفال، في غياب المعرفة، إلى رؤية مبدئية معممة عن الكيانات بوصفها سُبِّبَت قصدًا من لدن أحدهم لهدف ما" (Kelemen 2004: 296).

يتناسب التفسيران السابقان مع نموذج النواتج الثانوية لتفسير الاعتقاد الديني.

جادلَ بعض العلماء بأنّ بعض الاعتقادات الدينية، بما في ذلك الإيمان بالآلهة العظمى، تكيّفي. يميل هؤلاء العلماء إلى قبول التبصّرات التي تضمنتها اعتبارات الاستعدادية والنواتج الثانوية. لذا، فَهُم متعاطفون مع فكرة أنّ النزوع إلى قبول الاعتقادات الدينية كان في البداية نتيجة ثانوية لآليات تكيّفية الأخرى. لكنهم يعتقدون أنه بمجرّد ظهور هذه الاعتقادات على الساحة، أصبح قبولها تكيّفًا (وعلى ذلك، تكون المواقف الدينية تكيّفات مسبقة). تَعتبر الرؤى التكيّفية/التكيّفية المسبقة هاته الاعتقاداتِ الدينية تكيّفية نظرًا لكيفية تمكينها البشر من الازدهار في بيئة اجتماعية ما. ولكنها تختلف في تفسيراتها لكيفية نجاح ذلك.

يأتي أحد التفسيرات البارزة من عمل آرا نورينزايان (Ara Norenzayan 2013)، الذي يجادل بأنّ الإيمان بالآلهة العظمى هو أمر تكيّفي لأنّ مفهوم الآلهة العظمى كان أداة اهتدت إليها المجتمعاتُ الكبيرة لحل لغز المجموعات الكبيرة[7]. اللغز هو أنّ بقاء المجموعات الكبيرة يتطلب مستوى عالٍ من التعاون الاجتماعي، ولكن بمجرّد أن تصبح المجموعات كبيرة جدًا، فإنّ الآليات الأخرى لاجتثاث المنتفعين بالمجّان لا تكون فعالة (على سبيل المثال، اختيار الأقارب، وإدارة السمعة، والمعاملة بالمثل)، لذا، لا بد أن تتفكك المجموعات الكبيرة. يمكن للإيمان بإله عظيم أن يحلّ هذا اللغز، لأنه إذا اعتقد الناس أنّ هناك إلهًا يعرف كل شيء عما تفعله وتفكّر فيه ويهتم بأن تفعل الصواب وتتعاون مع الآخرين وسيعاقبك على عدم القيام بذلك أو يثيبك على القيام بذلك فمن المرجَّح أن تتعاون. إذا تمكّن المؤمنون من إيجاد طرق للإشارة إلى اعتقاداتهم بين بعضهم بعضًا (وهذه الإشارات يصعب تزييفها)، فإنهم سيجدون أنفسهم يتعاونون مع بعضهم بعضًا بمعدّل مرتفع ويحصدون الفوائد. وبسبب هذه الفوائد الواضحة المترتبة على كونهم جزءاً من هذا الاتفاق التعاوني، فإنّ الإيمان بالآلهة العظمى سينتشر ويمكن أن يكون أساسًا لمجتمعات كبيرة للغاية.

---

(7) للاطلاع على تفسيرات تكيفيّة مختلفة، انظر نظرية العقوبة الإلهية لـ Johnson & Bering (2009) و(2011) Bering.

ما سبق هو مجرّد عيِّنة من بعض النظريات من علم الدين المعرفي للعوامل المفسِّرة لانتشار الاعتقاد الديني على نطاق واسع[8]. تتمتع هذه النظريات ببعض السمات المشتركة البارزة. أولاً، يُسلِّم جميع المنظِّرين الذين قدّموا هذه النظريات بأنه يلزم القيام بالمزيد من العمل لاختبار هذه النظريات وتأكيدها. تُعدّ هذه النظريات واعدة - إذ اختبرها المدافعون عنها بأنواع مختلفة من الأدلة من التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم النفس التجريبي والاقتصاد السلوكي. لقد صيغت هذه النظريات واختُبِرت بشكل أكثر صرامة من أي نظرية سابقة عن الدين. ومع ذلك، فإنّ تنوع هذه النظريات هو أحد المؤشرات على الحاجة إلى مزيد من الأدلة قبل قبول أي منها باطمئنان. ثانيًا، لا تفسِّر هذه النظريات لماذا يؤمن أي شخص بإله ما. بل تفسِّر لماذا تطوَّر الإيمان بالآلهة وانتشر على نطاق واسع في المجتمعات البشرية.

إلى جانب هذه العوامل التطوّرية البعيدة، هناك مجموعة متنوِّعة من العوامل القريبة التي يمكن أن تؤثر على الاعتقاد الديني بطريقة يمكن أن تثير مخاوف مقوِّضة. يلخِّص كريستيان سميث كثيرًا منها في قائمته الطويلة لما يسميه "المُزِّيتات المعرفية" لحالات العزو الدينية (Smith 2017: 183-8). هذه هي التحيّزات المعرفية الشائعة والتأثيرات النفسية الاجتماعية التي يمكن أن تؤثر على الاعتقادات الدينية للناس، بما في ذلك كيف ومتى يعزو الناس دلالة دينية، مثل فاعلية الرب، لحدث ما. على سبيل المثال، من المعروف أنّ البشر يعانون من الانحياز التأكيدي الذي يقودهم إلى التركيز على الأدلة المؤكِّدة لاعتقاداتهم وتجاهل الأدلة غير المؤكِّدة لها، وتأويل الأدلة بطريقة تتسق مع اعتقاداتهم. المثال الآخر هو التفكير المدفوع. فقد وجد دان كاهان أنّ الأحكام السياسية للبالغين في الولايات المتحدة، خاصة فيما يتعلق بالقضايا المثيرة للانقسام، تتأثر بشدة بالانتماء السياسي للشخص.

(8) انظر Stausberg (2009) للاطلاع على تعليق على بعض النظريات المعاصرة، وانظر McCauley (2011) للاطلاع على مناقشة واضحة ومفيدة على نحو خاص حول العوامل المختلفة التي تفسر لماذا يُعد الدين طبيعيًا.

ويجادل بأنّ أفضل تفسير لهذا هو ما يكون من خلال حماية الهوية: تشكيل اعتقادات "للحفاظ على علاقة الشخص بالمجموعة المتناغمة المحدِّدة-للهوية ومكانته داخل تلك المجموعة التي تجمع أعضاءها قيم مشتركة" (Kahan 2016: 2)[9]. يبدو أنّ الاعتقادات الدينية تكون عرضة لهذه التأثيرات شأنها شأن الاعتقادات الأخرى، إن لم تكن أكثر عرضة منها. يزدهر الانحياز التأكيدي عندما لا يكون هناك دليل تجريبي واضح وحاسم متاحًا لحل مشكلة ما ولا تكون الاعتقادات عن الله قابلة للتقييم بشكل واضح وحاسم (حتى لو كانت التجربة الدينية تقدّم أدلة). وبطبيعة الحال، فإنّ كثيرًا من المؤمنين المتدينين لديهم هويتهم مغلَّفة باعتقاداتهم وانتماءاتهم الدينية.

هناك تأثيرات أخرى كثيرة على الاعتقاد الديني ولكن يجب أن نتجاوزها بسبب ضيق المساحة[10]. تُستعمل التأثيرات التي استعرضناها (وتلك التي لم نستعرضها) في دعم المقدِّمة الأولى للمخطط. ننتقل الآن إلى دراسة المبادئ المقوِّضة التي تُستعمل في دعم الجزء المعرفي من المخطط.

3.19 المبادئ المقوِّضة المعرفية [EDPs]

يهدف الجزء المعرفي من الحجج المقوِّضة إلى إثبات أنه عندما يتأثر الاعتقاد بالطرق المشار إليها، فإنه لا يستوفي الشرط المعرفي ش الذي بموجبه (أو بفضل الاعتراف به) يفتقر هذا الاعتقاد إلى المكانة المعرفية م، مثل كونه معروفًا أو مسوَّغًا أو مسوَّغًا بقدر ما كان عليه قبل تعلّم الميزات الجينالوجية. لقد استُعمِلت مبادئ مقوِّضة معرفية مختلفة في الأدبيات؛ في هذا القسم سنستعرضها بإيجاز.

في بعض الأحيان يُستعمل مفهوم واسع وغير محدد إلى حد ما عن "اتباع-الحقيقة". أحد هذه المبادئ المقوِّضة المعرفية هو التالي:

---

(9) للاطلاع على نزعة ريبية أعم محفَّزة بالتفكير المدفوع، انظر Carter & McKenna (2020).

(10) انظر، على وجه الخصوص، Luhrmann (2020).

(أ ح) إذا أدرك س أنّ اعتقاده بأنّ ق ناتج من عملية لا تتبع الحقيقة فيما يخصّ الاعتقادات المتصلة بـ ق، فإنّ س ليس مسوَّغًا في الاعتقاد بـ ق.

نريد أن تكون اعتقاداتنا صحيحة، ونريد استعمال مناهج أو عمليات للوصول إلى اعتقادات تتبع الكيفية التي يكون عليها العالم. إذا كانت العملية التي استعملتها لتشكيل أ لا تتبع الحقيقة وأنا أدرك ذلك، فليس لدي أي سبب للاعتقاد بأنّ أ يتطابق مع ما يكون عليه العالم. ونتيجة لذلك، فإنّ اعتقادي غير مسوَّغ.

على الرغم من أنّ أ ح مقبول، إلا أنه قد يكون من الصعب توظيفه بالنظر إلى غموض مفهوم "اتباع-الحقيقة". وقد قُدِّمت تفسيرات مختلفة أكثر دقة لاتباع-الحقيقة، على الرغم من أنّ المبادئ المعرفية الناتجة أثبتت أنها مثيرة للجدل[11]. إنّ المفاهيم الثلاثة الأكثر شيوعًا حول اتباع-الحقيقة هي الحساسية والسلامة والموثوقية.

يكون اعتقاد الشخص بأنّ ق، المشكَّل باستعمال منهج/عملية ج، حساسًا لحقيقة أنّ ق فقط في حالة: إذا كانت ق خاطئة وكان الشخص سيستعمل ج وحدها للتحقق مما إذا كانت ق، فإنّ الشخص لن يعتقد بـ ق[12]. إليك مثال واحد لنسخة أكثر دقة من أ ح تستعمل الحساسية:

(SensJ) إذا أدركَ س أنه قد شكّل اعتقادًا بأنّ ق عبر منهج/عملية غير حساسة، فإنّ س ليس مسوَّغًا في الاعتقاد بـ ق.

تُستعمل مبادئ مثل SensJ في كثير من الحجج المقوِّضة إمّا بشكل صريح أو ضمني (Joyce 2007; Thurow 2013; Braddock 2016). وهي تواجه تحدّيات مختلفة، ولعلّ

---

(11) انظر، على سبيل المثال، White (2010) and Korman & Locke (2020) للاطلاع على نقد للصياغات المختلفة للحجج المقوِّضة.

(12) وكما هو معتاد، تُعرَّف الحساسية هنا بطريقة متصلة بمنهج ما للالتفاف على مختلف الأمثلة-المضادة المعروفة.

أبرزها هو أنّ الحجج الاستقرائية غير حساسة، ومع ذلك يبدو أنه يمكننا امتلاك اعتقادات مسوَّغة عبر الحجج الاستقرائية[13].

لقد كانت مبادئ السلامة أكثر شعبية من مبادئ الحساسية في الإبستمولوجيا الحديثة. يكون اعتقاد الشخص بأنّ ق، الذي شُكِّل باستعمال منهج/عملية ج، سالمًا فقط في حالة: إذا شكّل الشخص اعتقادًا عن ق أو عن قضايا متصلة بـ ق باستعمال ج، فإنّ ق ستكون صحيحة[14]. إليك مثال لنسخة أكثر دقة من أ ح تستعمل السلامة بدلاً من الحساسية:

> (SafeJ) إذا أدرك س أنه قد كوّن اعتقادًا بأنّ ق عبر منهج/عملية غير سالمة، فإنّ س ليس مسوَّغًا في الاعتقاد بـ ق.

لقد تعرّضت السلامة إلى تحدّيات أيضًا (على الرغم من أنّه من المسلَّم به أنّ السلامة بوصفها شرطًا ضروريًا للمعرفة كانت الهدف النموذجي بدلاً من الاعتراف بعدم السلامة بكونه كافيًا لانعدام التسويغ)[15].

لقد حظيت النزعة الوثوقية بشأن المعرفة والتسويغ بتأييد واسع النطاق. ويبدو أنّ مفهوم الموثوقية مفيد على نحو خاص في التعامل مع المبطِلات، لأنه حتى النظريات الداخلانية للتسويغ والمعرفة تُسلِّم بأنه إذا كان لدي اعتقاد مسوَّغ بأنّ اعتقادي أ مُتمسَّك به على أساس عملية غير موثوقة، فإنّ التسويغ الذي كان لدي في البداية لـ أ تم إبطاله. إليك مثال لمبدأ مقوِّض قائم-على-الموثوقية:

---

(13) انظر Thutow (2013) وبعض المقالات في Becker and Becker (2012) للاطلاع على مناقشة حول هذا الموضوع.

(14) هناك صيغ مختلفة لمبادئ السلامة. تستفيد هذه الصيغة، على غرار SensJ، من مناهج لدرء بعض الاعتراضات. تهدف إضافة "القضايا المتصلة بـ ق" إلى معالجة المشكلة التي تقتضيها معظم مبادئ-السلامة المتمثلة في أن أي اعتقاد صحيح عن قضية ضرورية ما يتضح أنه سالم على نحو مبتذل.

(15) انظر Sosa (2007) and Bogardus (2016).

(RelJ) إذا أدرك س أنه قد كوّن اعتقادًا بأنّ ق عبر منهج/عملية غير موثوقة، فإنّ س ليس مسوَّغًا في الاعتقاد بـ ق.

على الرغم من صعوبة تعريف الموثوقية بدقة، إلا أنّ هناك بعض الأشياء التي تبدو واضحة. أولها، يجب تعريف موثوقية العملية نسبة إلى أنواع القضايا والمواقف العادية التي تكون فيها العملية مناسبة للاستعمال (إما لأنها صُمِّمَت للاستعمال في تلك المواقف أو لأنها تطوَّرت لتكون مناسبة لتلك المواقف). ثانيها، الموثوقية هي فكرة مشروطة - ما إذا كانت العملية موثوقة أم لا إنما يعتمد على كيفية أدائها في مجموعة من المواقف الفعلية والمضادة للواقع. وقد شكَّكَ بعضهم في مبادئ من هذا القبيل لأسباب تتعلق بمشكلة العمومية الكلاسيكية للنزعة الوثوقية. يمكنك الحصول على أحكام مختلفة بشأن هل العملية موثوقة بناءً على توصيفات مختلفة للعملية؛ ما هو التوصيف الذي يكون مهمًا؟[16]

بدلًا من القلق بشأن ما إذا كان الاعتقاد المستهدف ينتج عن عملية اتباع-الحقيقة، قد نقلق عوضًا عن ذلك بشأن ما إذا كان الاعتقاد المستهدف قد شُكِّل بطريقة فاضلة معرفيًا. توفّر إبستمولوجيا الفضيلة لإرنست سوسا طريقة واحدة لتطوير مبدأ مقوِّض قائم على الفضيلة. ركّزت إبستمولوجيا سوسا على فكرة الملاءمة؛ يكون الاعتقاد ملائمًا عندما يكون صحيحًا لأنه شُكِّل بكفاءة (Sosa 2017). الكفاءة هي "النزوع إلى النجاح عندما يهدف المرء إلى تحقيق هدف معيَّن، في ظروف معيَّنة (مواتية بما فيه الكفاية) أثناء الكون في حالة (جيدة بما فيه الكفاية)" (Sosa 2017: 193)*. بالنسبة إلى سوسا، إنّ تسويغ الاعتقاد يأخذ في الاعتبار التفكّر فيما

(16) انظر De Cruz and De Smedt (2015) للاطلاع على مثال لهذا الاعتراض وانظر Thurow (2016) للاطلاع على رد عليه.

(*) المترجم: يتابع سوسا في المصدر المذكور قائلاً: "وليس كل نزوع إلى النجاح هو كفاءة". أي أنّ كل كفاءة هي نزوع إلى النجاح ولكن ليس كل نزوع إلى النجاح هو كفاءة ويستطرد بأمثلة كثيرة أولها لحارس مرمى يستبق تسديدة الخصم بالقفز إلى اليسار لصد الكرة فإذا سدد الخصم الى اليسار فعلاً وكانت قفزة حارس المرمى نتيجة توقع استباقي منه قائم على خبرة

إذا كان اعتقاد المرء قد شُكِّل على نحو ملائم. يستلزم نسق سوسا المبدأ المقوِّض التالي:

> (Apt EDP) إذا أصبحتُ مسوَّغًا في الاعتقاد بأنني ربما أبقيت بسهولة على اعتقادي أ، بالطريقة التي أبقيتُ عليه بها، على نحو ليس كُفء، فأنا أفتقر إلى المعرفة التفكّرية، والمعرفة الكاملة، والاعتقاد المسوَّغ بأنّ ق[17].

إذا أصبحتُ مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ الطريقة التي أُبقي بها على اعتقادي ربما كانت غير كُفء بسهولة، فعندئذ يكون لدي أسباب وجيهة للاعتقاد بأني لا أبقي على هذا الاعتقاد على نحو كُفء. نتيجة لذلك، لا أستطيع أن أدرك على نحو ملائم أنّ اعتقادي ملائم؛ تتطلب المعرفة التفكّرية إدراك على نحو ملائم أنّ اعتقادي ملائم، وتتطلب المعرفة الكاملة قبول اعتقادي لأنني أُدرِك ملاءمته. وعلى ذلك، فأنا أفتقر إلى المعرفة التفكّرية والمعرفة الكاملة. وبما أنه، وفق رؤية سوسا، يجب أن أعتقد تبعًا لما تشير إليه أدلتي ذات المستوى الأعلى، فأنا أيضًا أفتقر إلى الاعتقاد المسوَّغ.

جميع الحجج المقوِّضة التي تستهدف الاعتقاد الديني التي أنا على دراية بها تستند إلى أحد المبادئ المذكورة أعلاه أو إلى مجموعة متنوعة من هذه المبادئ[18]. نستعرض الآن بعض هذه الحجج.

مسبقة له مع هذا الخصم كان ذلك مثالاً لكفاءته - والكفاءة التامة هي النجاح على نحو موثوق بما فيه الكفاية - وإذا كانت قفزته إلى اليسار ناجمة عن توقع اعتباطي منه لم يكن ذلك مثالاً لكفاءته حتى مع صده الكرة في الاتجاه المذكور.

(17) انظر Thurow (2018) للاطلاع على مزيد من النقاش (بصيغة مختلفة) حول هذا المبدأ والمبادئ المقوِّضة الأخرى المستمدة من إبستمولوجيا سوسا. أخذتُ هذه الصياغة من Thurow (2022).

(18) يدافع كورمان ولوك (Korman & Locke 2020) عن مبدأ مقوِّض معرفي مختلف - ما يسميانه القيد التفسيري على الاعتقاد المسوَّغ. يمكن لمبدأهما أن يوّلد مخاوف مقوِّضة تجاه الاعتقادات الأخلاقية ولكنه أقل واضحًا فيما إذا كان يهدِّد الاعتقادات الدينية مثل الإيمان بالله.

4.19 بعض الحجج المقوّضة

اعتمادًا على مبدأ أ ح، يجادل ويلكنز وغريفيث بأنّ التفسيرات التطورية كتلك المذكورة في القسم 1.19 تشير ضمنًا إلى أنّ الاعتقادات الدينية لا تتبع الحقيقة لأنه "ولا واحد من التفسيرات الرائدة عن تطوّر الاعتقادات الدينية يُشير إلى صدق أو كذب تلك الاعتقادات عند تفسير آثارها على اللياقة التكاثرية" (2012: 142). ولا يشير أي من تفسيرات النواتج الثانوية أو التكيّفية إلى وجود الآلهة، وعلى ذلك، فإنّ العمليات الموصوفة في هذه التفسيرات يمكن أن تعمل كذلك على إنتاج إيمان بالآلهة سواء كانت هناك آلهة أم لا. في بعض الأحيان تُطرح هذه النقطة من خلال عدم الحساسية: إذا لم يكن هناك إله ومع ذلك شكّل البشر اعتقادًا عن الآلهة باستعمال العمليات المذكورة، فمن المرجَّح أنّ البشر لا يزالون يؤمنون بالآلهة (Thurow 2013)[19].

يمكن تطوير حجة متصلة باستعمال - RelJ أطلق عليها اسم حجة "عدم الموثوقية بسبب تنوّع المخرجات". يمكن للعوامل التطوّرية المذكورة في مختلف نظريات علم الدين المعرفي أن تساعد في تفسير مجموعة واسعة النطاق من الاعتقادات - على سبيل المثال، الإيمان بالإله المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي أو الهندوسي أو غير ذلك من آلهة الوثنيين والأرواح والأشباح. وفق رؤية أي واحد من هؤلاء تقريبًا، إنّ معظم هذه الاعتقادات خاطئة؛ يعتقد الموحِّد أنّ آلهة الوثنيين (والموحِّد المنافس له) غير موجودة. يمكن أن يسمح الوثني السَخي بحق بوجود معظم هذه الموجودات، ولكن هذا النوع من الوثنيين نادر. لذا، وفق معظم الرؤى، تُنتِج العوامل المذكورة في هذه النظريات في الغالب اعتقادات خاطئة داخل النطاق

(19) لاحظ أن صياغة المناهج لـ SensJ تتفادى الاعتراض القائل إنه، وفقًا لكثير من الرؤى المؤلِّهة، كل شيء إنما يعتمد على الله، وعلى ذلك، إذا لم يكن الله موجودًا فلن يكون هناك بشر لكي يكوّنوا أي اعتقاد (Murray and Schloss 2013). تعتمد حساسية الاعتقاد على ما كان سيعتقد به الشخص لو أنه استعمل منهج الاعتقاد نفسه بينما كان الاعتقاد خاطئًا.

المستهدف من الاعتقادات حول الآلهة، وهكذا، فهي غير موثوقة (Braddock 2016). بالنظر إلى RelJ، يجب أن نستنتج أنّ أولئك الذين يكونون على دراية بهذه التفسيرات التطوّرية ليسوا مسوَّغين في التمسّك بالإيمان الآلهة.

تواجه هاتان الحجتان المقوِّضتان بعض التحدّيات التي، كما سنرى قريبًا، تتفاداها بالكامل حجة مقوِّضة أخرى. تحاول حجة ويلكنز وغريفيث إظهار أنّ العمليات التي تؤسّس اعتقادات عن الآلهة لا تتبع-الحقيقة. ومع ذلك، فإنّ اتباع-الحقيقة، على غرار الموثوقية، يجب أن يُفهم نسبةً إلى مجموعة من الشروط تكون العملية من خلالها ملائمة للعمل. ومن المؤكد أنّ هذه الشروط تتضمن الشروط التي تجعل التطوّر ممكنًا. ولكن تأملّ الآن في الإمكانية التالية: خلقَ الله البشر بقصد أن يتوصّلوا إلى الإيمان به من خلال العمليات المذكورة. إذا كان الله قد فعل ذلك، فإنّ أحد الشروط التي تكون فيها العملية ملائمة للعمل هو أنّ الله صنعها لتُستعمَل بهذه الطريقة. في ظل هذا الشرط، فإنّ الإيمان بالله الذي شُكِّل باستعمال هذه العملية يتبع-الحقيقة فعلاً. وهكذا، لا يستطيع ويلكنز وغريفيث أن يجادلا بأنّ العمليات المذكورة لا تتبع-الحقيقة دون أن يكون لديهما أولاً حجة مفادها أنّ الله لم يقصد أن يؤمن البشر به من خلالها[20]. تواجه حجة عدم الموثوقية بسبب تنوّع المخرجات اعتراضًا مختلفًا. حتى لو كان كثير من الاعتقادات، أو حتى معظمها، الخارج من العملية خاطئًا، فمن الممكن أن تبقى العملية موثوقة فيما يخصّ نتيجة خارجة عامة معيَّنة: ثمّة موجود إلهي من نوع ما. لا تقدِّم هذه الحجة، كما ذكرنا، سببًا للظن بأنّ هذا الاعتقاد الأعم قد نشأ على نحو غير موثوق[21]. يمكن أن تقترن هذه النقطة بهذا الاعتراض على حجة ويلكنز

(20) من الواضح أن هذه الحجة مستوحاة من رد بلانتينغا على اعتراض ماركس/فرويد: إنها لا تقدّم أي اعتراض قانوني على الإيمان المسيحي بالله دون اعتراض فعلي (Plantinga 2000b). للاطلاع على المزيد من المناقشات، انظر، Murray and Schloss (2013) and Thurow (2018).

(21) ناقشت هذه الخطوة باستفاضة أكثر في Thurow (2013) and Thurow (2018).

وغريفيث: ربما يستعمل الله العمليات المذكورة لتوليد إحساس عام بوجود شيء ما إلهي كخطوة في تطوير علاقة وثيقة أكثر مع الله مع مرور الزمن. لا يمكن للحجة أن تُثبت أنّ هذه العمليات، عند استعمالها لتشكيل هذا الاعتقاد الأعم، لا يمكن الاعتماد عليها دون أن تُثبت أولاً أنّ هذه الرؤية عن الله خاطئة. لاحظ أنّ هذه الاعتراضات لا تهدف إلى إثبات أنّ الإيمان بالله مسوَّغ؛ وإنما تهدف إلى إثبات أنّ الحجج المقوِّضة المذكورة أعلاه تفشل في إثبات أنّ الإيمان بالله ليس مسوَّغًا.

سواء كانت هذه اعتراضاتٍ جيدة على الحجج المقوِّضة المذكورة أعلاه أم لا، فإنّ الحجة المقوِّضة القائمة على Apt-EDP تتفادى هذه الاعتراضات بالكامل. وفقًا لـ Apt-EDP، إذا كنتُ مسوَّغًا في الظن بأنّ هناك فرصة جيدة لأنْ تكون الطريقة التي شَكّلتُ بها اعتقادي غير كُفء، فلستُ مسوَّغًا في الإبقاء على اعتقادي. إذا كان الله موجودًا، فإنّ إيمان الشخص به قد يكون على الأرجح كُفء إذا صمَّمَ الله العمليات المذكورة لتولِّد الإيمان به. لكن إذا كان الله غير موجود، فلن تكون هذه العمليات كُفء، لجميع الأسباب المذكورة أعلاه في مناقشة الحجتين المقوِّضتين السابقتين. هناك على الأقل فرصة معرفية جيدة لعدم وجود الله - فرصة يجب أن آخذها على محمل الجد - حيث يوجد على الأقل بعض الأدلة القوية المبدئية على عدم وجود الله، أعني، مشكلة الشر. لا تفترض هذه الحجة أنّ مشكلة الشر هي في الواقع دليل قوي على عدم وجود الله - وإنما هي للوهلة الأولى قوية بما يكفي لتتطلب منا أن نأخذ احتمالية عدم وجود الله على محمل الجد. لكنّ العمليات المذكورة التي تولِّد الإيمان بالله لا يمكنها التمييز بين ما إذا كان الله موجوداً أو غير موجود - ففي كلا السيناريوهين، سيؤمن الناس أنّ الله موجود. إنّ المؤمن بالله يُترك الآن في الموقف التالي: لديه سبب ما للشك في أنه كُفء وليس لديه طريقة لتأكيد ما إذا كان كُفئًا لأنّ اعتقاداته عن الله ناتجة عن عملية (العملية التي وصفَتها نظريات علم الدين المعرفي) لا يمكنها تمييز ما إذا كان الله موجودًا أو لا. وهكذا، فإنه يكون مسوَّغًا في الظن بأنّ هناك فرصة جيدة

بأنه شكَّلَ اعتقاده على نحو غير كُفء، وعلى ذلك، وفقًا لـ Apt-EDP، لا يكون مسوَّغًا في الاعتقاد بأنّ الله موجود[22].

5.19 الردود على الحجج المقوِّضة

في القسم السابق، ناقشنا بعض الاعتراضات التي تستهدف نُسخًا معيَّنة من الحجج المقوِّضة. في هذا القسم الأخير، سنقدِّم بإيجاز بعض الاعتراضات التي، في حال نجاحها، ستقوِّض كثيرًا من (وربما جميع) الأشكال المختلفة من الحجج المقوِّضة للإيمان بالله.

1.5.19 الرد بأسباب دينية

لاحظنا أنّ التفسيرات التطورية للاعتقاد الديني تفسِّر لماذا يميل البشر بشكل عام إلى الإيمان بالآلهة العظمى وغيرها من الفاعلين غير المرئيين. وعلى ذلك، فإنها توفّر في الغالب تفسيرًا جزئيًا لاعتقادات أي مجتمع أو فرد. سيشمل التفسير الأكمل لسبب إيمان كارول كريستيان بالله الروايات التاريخية عن كيفية ظهور الاعتقاد المسيحي وانتشاره والتفسيرات المحلية لكيفية تأثير والديّ كارول وأصدقائها وجيرانها على تفكّرها الفردي. بالنسبة إلى كثير من المؤمنين المتدينين شبه الناضجين، إن لم يكن غالبهم، إنّ الأسباب الدينية سوف تشقُّ طريقها إلى هذا التفسير. لا يلزم أن تأخذ هذه الأسباب شكل الحجج الفلسفية المصاغة بشكل صريح؛ إذ تمامًا مثلما نضع توقّعاتٍ حول كيف سيستجيب أصدقاؤنا لبعض المواقف بناءً على تاريخنا الطويل في التفاعل معهم - دون أن نستدعي صراحة إلى الذهن حوادث محددة مختلفة أو نقدِّم حججًا - كذلك قد يؤمن الناس بالله بناءً على كيف أنّ وجود الله يضفي معنى على جوانب كثيرة من العالم وحياتنا، دون أن نستدعي صراحة إلى الذهن هذه الجوانب المختلفة أو نقدِّم حججًا. سيكون لدى

---

(22) للاطلاع على مناقشة أعمق لهذا الحجة، انظر Thurow (2018).

المؤمن بالله مثل كارول شعورًا بأنّ الله يضفي معنى على سبب وجود الكون من الأساس ولماذا يبدو مصمَّمًا بطرق مختلفة. قد تكون مرَّت بتجارب دينية أثناء الصلاة أو على معرفة بآخرين مرّوا بمثل هذه التجارب. إنها لديها إحساس عن كيف ينبغي عيش الحياة يتكامل على نحو جيد مع اعتقاداتها عن الله. إذا شاركتْ في مجتمع ديني، فهي تمتلك دليلاً شهاديًا [خبريًا] عن هذه المسائل وغيرها من أشخاص لديها سبب ممتاز للثقة بهم. كل هذه الأمور ترقى إلى أسبابٍ لإيمانها بالله تُسند إليها، جزئياً، اعتقادها. إذن، ما إذا كان اعتقادها مسوَّغًا إنما يعتمد على ما إذا كانت هذه الأسباب وجيهة. لا تعطي الحجج المقوِّضة المقدَّمة أعلاه أيَّ سبب للظن بأنّ هذه الأسباب سيئة، وعلى ذلك، لا يمكنها تقويض اعتقاد كارول[23].

يواجه هذا الرد تحدّيين. الأول، هناك قلق من إمكانية تطوير حجج مقوّضة للأسباب الدينية عينها - ربما تُظهر الحجج المقوِّضة أنّ المؤمنين ليسوا موثوقين في تقييم هذه الأنواع من الأسباب[24]. الثاني، جادل ديريك ليبين بأنّ أفضل تفسير لالتماس الأسباب الدينية هو بوصفه عَقْلَنةً وليس سببًا حقيقيًا يعتقد الشخصُ لأجله (Leben 2014; Hricko and Leben 2018)[25].

2.5.19 المنهج البلانتينغي الكلاسيكي

يستمد تايلر مكناب من عمل بلانتينغا على الإبطال مقاربة عامة لصرف المبطِلات:

(23) انظر Thurow (2013, 2014a. 2022) and Jong and Visala (2014) للاطلاع على مزيد من النقاش حول الرد بأسباب دينية.

(24) انظر Thurow (2013, 2014a. 2014b) and De Cruz and De Smedt (2015) للاطلاع على مناقشة لهذا القلق.

(25) انظر Thurow (2022) للاطلاع على ردٍّ مفصَّل على هذا القلق.

> CPR: يمكن أن يَصرف اعتقادُ س بأنّ ق المبطِلَ م إذا كان س لا يزال يعتقد بـ ق بناءً على التفكّر في م وكانت ق هي نتاج مَلَكَات تعمل بشكل سليم وتهدف بنجاح إلى الحقيقة وهناك احتمال موضوعي كبير [إنما < أعني > بالاحتمال الموضوعي أنّ هناك احتمالية بأن يكون الاعتقاد صحيحًا من جهة التواتر] بأنّ الاعتقاد الناتج في ظل هذه الظروف سيكون صحيحًا. (McNabb 2019: 31)

ما دام الشخص يستمر في الإبقاء بقوة على إيمانه بالله وكان أداؤه سليم ومن المحتمل على نحو موضوعي في تلك الظروف أن يكون اعتقاده صحيحًا، فإنّ الحجج المقوِّضة تُصرَف. قد يجد كثير من المؤمنين المتدينين أنفسهم في هذا الظرف - خاصةً إذا كان الله، في الواقع، موجودًا.

قد يكون على الأرجح في هذه الظروف، هناك شخص يمتلك معرفة مفادها أنّ الله موجود. على سبيل المثال، وفق رؤية سوسا، يمكن للمرء أن يمتلك معرفة حيوانية (أي، اعتقاد ملائم) أثناء امتلاك أدلة على أنّ اعتقاده ليس ملائمًا. ولكن في هذه الظروف، لا يزال يبدو الاعتقاد سيئًا معرفيًا بطريقة ما لأنّ المرء لا يعلِّل بشكل كاف الدليلَ ذا الدرجة-العليا على عدم الموثوقية أو عدم الكفاءة. إذا كان لدي دليل على أنني لستُ كُفئًا أو موثوقًا، فيبدو أنني يجب أن آخذ هذا الدليل في الاعتبار حتى لو كنت، في الواقع، أعمل بشكل سليم وكُفئًا وموثوقًا. أقراص الاعتقاد والأمثلة الأخرى تجعل هذا الادعاء مقبولاً للغاية (Joyce 2007; Christensen 2010). تأخذ الحجج المقوِّضة القائمة على Apt-EDP دليل عدم الكفاءة في الاعتبار وتشير إلى أنه ينبغي لي ألّا استمر في الإبقاء على اعتقادي في هذه الظروف - إنه غير مسوَّغ ولا يرقى إلى المعرفة التفكّرية أو المعرفة الكاملة. إذن، أحد المخاوف تجاه CPR هو أنه لا يصرف كل أنواع الحجج المقوِّضة.

3.5.19 التعزيز-الذاتي المعرفي

يجادل أندرو مون (Andrew Moon 2021) بأنّ بعض المؤلّهين يسعهم صرف الحجج المقوّضة لأنّ نظام اعتقادهم الديني يدعم قضيةً ما معزّزة-ذاتيًا من الناحية المعرفية. فعلى سبيل المثال، يجادل مون، متبعًا بلانتينغا (2000b)، بأنّ المسيحي غالبًا ما سيمتلك سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنه "بالنظر إلى صدق المسيحية، هناك روح قدس ما يشارك في خلاص البشر... وهذا سيشمل تكوين اعتقادهم المسيحي عن طريق شهادة الروح القدس هذا وتحريض منه" (2021: 794). وبما أنّ كارول كريستيان تعرف كُلًا من هذا الأمر وأنها شكّلت اعتقادها المسيحي وحافظت عليه بالطريقة النموذجية، فإنّ لديها صارفًا-للمبطِلات (وهو ما يمنع شيئًا ما من أن يكون مبطِلاً في المقام الأول) أمام الحجج المقوّضة: نظام اعتقاد كارول نفسه (بشرط أنها مسوَّغة في الاعتقاد به في المقام الأول) يعطيها سببًا للاعتقاد بأنّ إيمانها بالله موثوق به وكُفء تحت الظروف التي تَعتقِد فيها. يستلزم هذا الأخير أنه مهما كانت هناك عوامل أخرى تؤثر على اعتقادها الديني أو تأثرت به فهي لا تقوّض موثوقيتها أو كفاءتها. تنطوي هذه الاستجابة على دور معرفي، ولكنه، كما يجادل مون، من النوع الحميد[26].

قد تقلقنا الكيفية التي يكون فيها هذا الدفاع جيدًا للغاية - فهو يعزل الإيمان بالله على نحو سميك بحيث لا يمكن لأي شيء أن يقوّضه. يجيب مون بأنّ بعض الناس قد يخضعون لحجةٍ مقوّضةٍ ما إذا لم يُبقوا على اعتقاداهم الديني بالطريقة الطبيعية التي تدعمها القضية المعزّزة-ذاتيًا، وأنّ هذه الاستجابة لا تفعل شيئًا لصرف المبطِلات الداحضة مثل مشكلة الشر. ولكن بالنظر إلى النقطة الأخيرة، قد تكون إجابة مون غير فعالة ضد الحجة المقوّضة القائمة على Apt-EDP، لأنه من المفترض أنّ شخصًا مثلنا في موقفٍ لا يكون الله فيه موجودًا يسَعه أيضًا الاستفادة من القضية المعزّزة-ذاتيًا، لذا، فإنّ هذه القضية لن تميّز بين احتمالين حيين:

---

(26) بعض العبارات في هذه الفقرة مستوحاة من Thurow (2020).

أحدهما يوجد فيه الله ويشرف على عملية تكوين-الاعتقاد، وآخر لا يوجد فيه.

تجمع الحجج التي تهدف إلى تقويض الاعتقاد الديني بين عالمين فكريين رائعين متناميين: التفسيرات التطوّرية المعرفية للاعتقاد الديني والتفكّر الإبستمولوجي في الإبطال. وكِلا هذين العالمين يزدهران حاليًا، لذا ينبغي لنا أن نتوقع ابتكارات مستمرة في تقييم الحجج المقوِّضة.

المراجع

Abelson, R. & Kanouse, D. E. 1966. "Subjective Acceptance of Verbal Generalizations," in S. Feldman (ed.), *Cognitive Consistency: Motivational Antecedents and Behavioral Consequents*. New York: Academic Press, pp. 171–197.

Abraham, W. J. 1987. "Cumulative Case Arguments for Christian Theism," in W. J. Abraham and S. W. Holtzer (eds.), *The Rationality of Religious Belief: Essays in Honour of Basil Mitchell*. Oxford University Press, pp. 17–37.

Abrahamov, B. 1993. "Necessary Knowledge in Islamic Theology," *British Journal of Middle Eastern Studies* 20: 20–32.

2016. "Scripturalist and Traditionalist Theology," in S. Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford University Press, pp. 263–279.

'Abd al-Jabbār, Q. 1965a. *Kitāb al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa'l-'adl*. Cairo: Dār al-Miṣriyya li'l-Ta'līf wa'l-Tarjama.

1965b. *Sharḥ Uṣūl al-Khamsa*. Cairo: Maktaba Whaba.

1988. *Rasā'il al-'adl wa'l-tawḥīd*. London: Dār al-Shurūq.

Adams, R. M. 1987. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford University Press.

2002. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford University Press.

Adamson, P. 2022. *Don't Think for Yourself: Authority and Belief in Medieval Philosophy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Adler, J. 2002. *Belief's Own Ethics*. Cambridge, MA: MIT Press.

Ahlstrom-Vij, K. & Dunn, J. (eds.). 2018. *Epistemic Consequentialism*. Oxford University Press.

Ahmed, A. 2015. "Hume and the Independent Witnesses," *Mind* 124: 1013–1044.

Aijaz, I. 2018. *Islam: A Contemporary Philosophical Investigation*. New York: Routledge.

al-Azmeh, A. 1988. "Orthodoxy and Ḥanbalite Fideism," *Arabica* 35: 253–266.

al-Baghdādī, A. Q. 2002. *Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

al-Bāqillāni, A. B. 2000. al-Inṣāf fīmā yajib 'itiqāduhu wa lā yajūz jahl bi. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li'l-turāth.

Al-Ghazālī, A. H. M. 12th century/1991. *The Alchemy of Happiness*, trans. C. Field. New York: M. E. Sharpe.

al-Juwaynī, A. Y. 1950. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adilla fī Uṣūl al-I'tiqād*. Baghdād: Maktaba al-Khānjī.

al-Māturīdī, A. M. 2020. *Kitāb al-Tawḥīd*. Istanbul: ISAM.

al-Nasafī, A. M. 2001. *Tabṣirāt al-Adilla fī Uṣūl al-Dīn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

2004. *Tebşıratü'l-edille*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

al-Rāzī, F. D. 1991. *Kitāb al-muḥaṣṣal*. Cairo: Maktaba Dār al-Turāth.

al-Ṣābūnī, N. D. 2020. *al-Bidāya fī uṣūl al-dīn*, trans. F. A. Khan. Berkeley: Zaytuna College.

Alston, A. J. 1990. *The Thousand Teachings of Shankara*. London: Shanti Sadan.

Alston, W. P. 1982. "Religious Experience and Religious Belief," *Noûs* 16: 3–12.

1986a. "Internalism and Externalism in Epistemology," in *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 185–226.

1986b. "Is Religious Belief Rational?" in S. M. Harrison & R. C. Tayler (eds.), *The Life of Religion*, Lanham, MD: University Press of America, pp. 1–15.

1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

1996. "Belief, Acceptance, and Religious Faith," in J. Jordan & D. Howard-Snyder (eds.), *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 3–27.

Altmann, A. 1946. "Translator's Introduction," in *Saadya Gaon: The Book of Doctrines and Beliefs*. Oxford: East and West Library, pp. 11–22.

Anderson, B. 1999. *Contours of Old Testament Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.

Anderson, C. 2018. "Hume, Defeat, and Miracle Reports," in M. Benton, J. Hawthorne, and D. Rabinowitz (eds.), *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*. Oxford University Press, pp. 13–28.

Anderson, C. & Pruss, A. 2020. "The Case for Miracles," in M. Peterson and R. VanArragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 2nd edn. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, pp. 113–123.

Anderson, E. 1995. "Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology," *Philosophical Topics* 23: 27–58.

Andersson, T. 2022. *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Annas, J. 2012. "Ancient Scepticism and Ancient Religion," in B. Morison & K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*. Oxford University Press, pp. 74–89.

Annas, J. & Barnes, J. (trans.) 2000. *Sextus Empiricus: Outlines of Skepticism*. Cambridge University Press.

Annet, P. 1744. "The Resurrection of Jesus Considered: In Answer to the Tryal of the Witnesses," in J. Earman, 2000. *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*. Oxford University Press, pp. 113–140.

Anscombe, G. E. M. 2008. "What Is It to Believe Someone?" in M. Geach & L. Gormally (eds.), *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe*. Charlottesville, VA: Imprint Academic, pp. 1–10.

Anselm of Canterbury. 1979 [1078]. *St Anselm's Proslogion*, trans. M. J. Charlesworth. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.

Aquinas, T. 1256–59/1951–54. *Truth (Quaestiones Disputatae De Veritate)*, trans. Robert W. Mulligan, J. V. McGlynn, and R. W. Schmidt, 3 vols., Chicago: Henry Regnery Company.

1975a. *Summa Contra Gentiles: Book One*, trans. A. Pegis. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.

1975b. *Summa Contra Gentiles: Book Three*, trans. V. J. Bourke. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.

1265–74/1981. *Summa Theologiae, Part II–II (Secunda Secundae)*, trans. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns, Oates, and Washbourne. Reprinted by New York: Benziger 1947–48 and Westminster, MD: Christian Classics. www.newadvent.org/summa.

Arnold, D. 2005. *Buddhists, Brahmins, and Belief Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press.

Askell, A. 2012. "Common Objections to Pascal's Wager." https://askell.io/posts/2012/08/pascal.

Askew, R. 1988. "On Fideism and Alvin Plantinga," *International Journal for Philosophy of Religion* 23: 3–16.

Audi, R. 1991. "Faith, Belief, Rationality," *Philosophical Perspectives* 5: 213–39.

1997. "The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification," *American Philosophical Quarterly* 34: 405–422.

2011. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford University Press.

2020. *Seeing, Knowing, and Doing*. Oxford University Press.

Augustine. 1991 [400]. *Confessions*, trans. Henry Chadwick. Oxford University Press.

Babbage, C. 2009. [1838]. *Ninth Bridgewater Treatise*. Cambridge University Press.

Baggett, D. & Walls, J. L. 2016. *God and Cosmos: Moral Truth and Human Meaning*. Oxford University Press.

Baier, A. 1986. "Trust and Antitrust," *Ethics* 96: 231–260. https://doi:10.1086/292745.

Bailey, A. 2002. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press.

Balasubramanian, R. 1990. "Advaita Vedanta: Its Unity with Other Systems and Its Contemporary Relevance," in *Indian Philosophical Systems*. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture, pp. 15–34.

Baldwin, E. & McNabb, T. 2018. *Plantingian Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems*. Lanham: Lexington Books.

Barnes, J. 1980. "Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief," *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 54: 193–206.

1997. "The Beliefs of a Pyrrhonist," in M. Burnyeat & M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, pp. 58–91.

Barrett, C. 1997. "Newman and Wittgenstein on the Rationality of Religious Belief," in I. Ker (ed.), *Newman and Conversion*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press, pp. 89–99.

Barrett, J. L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham, MD: AltaMira Press.

2012. *Born Believers*. New York: Free Press.

Bartha, P. 2007. "Taking Stock of Infinite Value: Pascal's Wager and Relative Utilities," *Synthese* 154: 5–52.

2012. "Many Gods, Many Wagers: Pascal's Wager Meets the Replicator Dynamics," in J. Chandler & V. S. Harrison (eds.), *Probability in the Philosophy of Religion*. Oxford University Press, pp. 187–206.

Barton, J. Unpublished. "Faith in the Hebrew Bible." Content incorporated into Barton, J. (2022), *Translating the Bible*, London: Penguin.

Basinger, D. 2002. *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*. Burlington: Ashgate.

Becker, B. & Black, B. (eds.). 2012. *The Sensitivity Principle in Epistemology*. Cambridge University Press.

Behe, M. 2003. "The Modern Intelligent Design Hypothesis: Breaking Rules," in N. A. Manson (ed.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. London: Routledge, pp. 276–290.

Beilby, J. (ed.) 2002. *Naturalism Defeated?* Ithaca: Cornell University Press.

Bell, R. H. 1995. "Religion and Wittgenstein's Legacy: Beyond Fideism and Language Games," in T. Tessin & M. von der Ruhr (eds.), *Philosophy and the Grammar of Religious Belief*. London: Palgrave Macmillan, pp. 215–248.

Bengson, J. 2020. "Practical Understanding: Skill as Grasp of Method," in C. Demmerling and D. Schröder (eds.), *Concepts in Thought, Action and Emotion*. New York: Routledge, pp. 215–235.

Bennett-Hunter, G. 2019. "Wittgensteinian Quasi-Fideism and Interreligious Communication," in G. Andrejč & D. H. Weiss (eds.), *Interpreting Interreligious Relations with Wittgenstein: Philosophy, Theology and Religious Studies*. Leiden: Brill, pp. 157–173.

Benton, M. A. 2017. "Epistemology Personalized," *The Philosophical Quarterly* 67: 813–834.

2018. "God and Interpersonal Knowledge," *Res Philosophica* 95: 421–447.

Bergmann, M. 2006. *Justification without Awareness*. Oxford University Press.

2008. "Externalist Responses to Skepticism," in John Greco (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford University Press, pp. 504–532.

2015. "Religious Disagreement and Rational Demotion," in J. Kvanvig (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 6. Oxford University Press, pp. 21–57.

2017. "Religious Disagreement and Epistemic Intuitions," *Royal Institute of Philosophy Supplement* 81: 19–43.

2018. "Externalist versions of Evidentialism," in K. McCain (ed.), *Believing in Accordance with the Evidence: New Essays on Evidentialism*. Cham: Springer, pp. 109–123.

2021. *Radical Skepticism and Epistemic Intuition*. Oxford University Press.
Bering, J. M. 2011. *The God Instinct*. London: Nicholas Brealey Publishing.
Bernstein, C. 2018. "Is God's Existence Possible?" *The Heythrop Journal* 59: 424–432.
Bhatt, S. R. & Mehrotra, A. 2000. *Buddhist Epistemology*. London: Greenwood Press.
Bird, A. 2010. "Social Knowing: The Social Sense of 'Scientific Knowledge,'" *Philosophical Perspectives* 24: 23–56.
2014. "When Is There a Group That Knows? Scientific Knowledge as Social Knowledge," in J. Lackey (ed.), *Essays in Collective Epistemology*. Oxford University Press, pp. 42–63.
Black, C. C. 2011. *Mark*. New York: Abingdon Press.
Bloom, P. 2005. *Descartes' Baby*. Cambridge, MA: Basic Books.
Bodhi, B. (ed. & trans.) 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publication.
Boespflug, M. 2019. "Locke's Principle of Proportionality," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101: 237–57.
Bogardus, T. 2016. "Only All Naturalists Should Worry About Only One Evolutionary Debunking Argument," *Ethics* 126: 636–661.
BonJour, L. 1992. "Externalism/Internalism" in J. Dancy & E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*. Cambridge, MA: Blackwell, pp. 132–136.
Bostrom, N. 2002. *Anthropic Bias: Observation Selection Effects in Science and Philosophy*. London: Routledge.
Bostrom, Nick. 2009. "Pascal's Mugging," *Analysis* 69: 443–445.
Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origin of Religious Thought*. London: Vintage Press.
Braddock, M. 2016. "Debunking Arguments and the Cognitive Science of Religion," *Theology and Science* 14: 268–287.
Brown, F., Brown, S. R. D. & Briggs, C. A. 1977. "אָמַן (*āman*)," "אֱמוּנָה (*'ĕmûnāh*)," in F. Brown, S. R. Driver, & C. Briggs (eds.), *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
Brueggemann, W. 1986a. *Genesis*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
1986b. "The Costly Loss of Lament," *Journal for the Study of the Old Testament* 36: 57–71.
Buchak, L. 2012. "Can It Be Rational to Have Faith?" in *Probability in the Philosophy of Religion*, J. Chandler & V. S. Harrison (eds.), Oxford University Press, pp. 225–247.
Burge, T. 1993. "Content preservation," *Philosophical Review* 102: 457–488.
Byerly, T. R. 2019. "From a Necessary Being to a Perfect Being," *Analysis* 79: 10–17.
Camp, E. 2007. "Thinking with Maps," *Philosophical Perspectives* 21: 145-182.
Campbell, J. 2011. "Why Do Language Use and Tool Use both Count as Manifestations of Intelligence?" in T. McCormack, C. Hoerl, & S. Butterfill (eds.), *Tool Use and Causal Cognition*. Oxford University Press, pp. 169–182.

Canfield, J. 1986. *The Philosophy of Wittgenstein, Volume 9: The Private Language Argument.* New York: Garland.

Cardoso, S. 2010. "On Skeptical Fideism in Montaigne's *Apology for Raymond Sebond*," in J. M. Neto, G. Paganini & J. C. Laursen (eds.), *Skepticism in the Modern Age: Building on the Work of Richard Popkin.* Leiden: Brill, pp. 71–82.

Carroll, T. D. 2008. "The Traditions of Fideism," *Religious Studies* 44: 1–22.

Carter, J. A. & McKenna, R. 2020. "Skepticism Motivated: On the Skeptical Import of Motivated Reasoning," *Canadian Journal of Philosophy* 50: 702–718.

Cerić, M. 1995. *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Maturidi.* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Chen, E. & Rubio, D. 2020. "Surreal Decisions," *Philosophy and Phenomenological Research* 100: 54–74.

Chesterton, G. K. 2011. *In Defense of Sanity.* San Francisco: Ignatius Press.

Chignell, A. & Pereboom, D. 2015. "Natural Theology and Natural Religion," in E. Zalta (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/natural-theology/.

Chisholm, R. 1982. "The Problem of the Criterion," in *The Foundations of Knowing.* Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 61–75.

Chouhoud, Y. 2018. *What Causes Muslims to Doubt Islam? A Quantitative Analysis.* Dallas, TX: Yaqueen Institute for Islamic Research.

Christensen, D. 2007. "Epistemology of Disagreement: The Good News," *Philosophical Review*, 116: 187–217. https://doi:10.1215/00318108-2006-035.

2010. "Higher-Order Evidence," *Philosophy and Phenomenological Research* 81: 185–215.

Chudnoff, E. 2013. *Intuition.* Oxford University Press.

Clark, K. J. (ed.) 1993. *Philosophers Who Believe.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Clark, K. J. & Barrett, J. 2010. "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion," *Faith and Philosophy* 27: 174–189.

2011. "Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion," *Journal of the American Academy of Religion* 79: 1–37.

Clark, S. R. L. 2013. "The Classical Origins of Natural Theology," in R. Manning, J. H. Brooke, & F. Watts (eds.), *The Oxford Handbook of Natural Theology.* Oxford University Press, pp. 9–22.

Clarke, S. 1998 [1705]. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings.* Cambridge University Press.

Clément, O. (ed.) 1993. *The Roots of Christian Mysticism*, 2nd ed. New York: New City Press.

Clifford, W. K. 1877. "The Ethics of Belief," *Contemporary Review* 29: 289–309.

Clines, D. J. A. 1993. "אָמַן (*āman*)," "אֱמוּנָה (*'ěmûnāh*)," in D. J. A. Clines (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 1. Sheffield: Sheffield Academic, pp. 312–316.

Coady, C. A. J. 1992. *Testimony: A Philosophical Study.* Oxford University Press.
Cohen, S. 1984. "Justification and Truth," *Philosophical Studies* 46: 279–96.
Collins, R. 2009. "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe," in Craig & Moreland (eds.), pp. 202–281.
Conee, E. B. & Feldman, R. 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology.* Oxford University Press.
Conee, E. 2010. "Rational Disagreement Defended," in R. Feldman and T. Warfield (eds.), *Disagreement.* Oxford University Press, pp. 69–90.
Coliva, A. 2015. *Extended Rationality: A Hinge Epistemology.* London: Palgrave Macmillan.
Cottingham, J. 2005. *The Spiritual Dimension.* Cambridge University Press.
Cowell, E. B. & Gough, A. E. 1989. *Sarva-darsana-sangraha of Madhavacarya.* Delhi: Parimal Publications.
Craig, W. L. 1979. *The Kalām Cosmological Argument.* New York: Barnes & Noble Books.
1989. *Assessing the New Testament Evidence for the Resurrection of Jesus.* Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.
2001a. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz.* Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
Craig, W. L. (ed.) 2001b. *Philosophy of Religion: A Reader and Guide.* Edinburgh University Press.
2008. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 3rd ed. Wheaton, IL: Crossway.
Craig, W. L. & Moreland, J. P. 2009. "Introduction," in Craig & Moreland (eds.), pp. ix–xiii.
Craig, W. L. & Moreland, J. P. (eds.). 2012. *The Blackwell Companion to Natural Theology.* Malden, MA: Wiley-Blackwell.
Crummett, D. 2015. "We Are Here to Help Each Other," *Faith and Philosophy* 32: 45–62. https://doi:10.5840/faithphil20153428.
Cuneo, T. 2016. *Ritualized Faith: Essays on the Philosophy of Liturgy.* Oxford University Press.
Davis, T. 2020. "Dual-Inheritance, Common Sense, and the Justification of Religious Belief," in R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (eds.), *Scientific Challenges to Common Sense Philosophy.* New York: Routledge, pp. 191–214.
De Cruz, H. 2015. "The Relevance of Hume's Natural History of Religion for the Cognitive Science of Religion," *Res Philosophica* 92: 653–74.
De Cruz, H. & De Smedt, J. 2013. "Reformed and Evolutionary Epistemology and the Noetic Effects of Sin," *International Journal for Philosophy of Religion* 74: 49–66.
2015. *A Natural History of Natural Theology.* Cambridge, MA: MIT Press.
Descartes, R. 1988 [1641]. "Meditations on First Philosophy," in *Descartes: Selected Philosophical Writings*, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch. Cambridge University Press, pp. 73–122.

DePoe, J. 2020. "A Classical Evidentialist Response to PC," in Depoe & McNabb (eds.), pp. 82–85.

Depoe, J. & McNabb, T. D. (eds.) 2020. *Debating Christian Religious Epistemology: An Introduction to Five Views on the Knowledge of God*. London: Bloomsbury.

de Ridder, J. 2014. "Epistemic Dependence and Collective Scientific Knowledge," *Synthese* 19: 1–17.

2019. "Against Quasi-Fideism," *Faith and Philosophy* 36: 223–43.

Deutsch, E. 1969. *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. Honolulu: East-West Center Press.

di Ceglie, R. 2017. "Faith and Reason: A Response to Duncan Pritchard," *Philosophy* 92: 231–47.

2022. *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*. Cambridge University Press.

Dietz, C. 2018. "Reasons and Factive Emotions," *Philosophical Studies* 175: 1681–1691.

Dormandy, K. 2018a. "Disagreement from the Religious Margins," *Res Philosophica* 95: 371–395.

2018b. "Resolving Religious Disagreements," *Faith and Philosophy* 35: 56–83. https://doi:10.5840/faithphil201812697.

2020. "The Epistemic Benefits of Religious Disagreement," *Religious Studies* 56: 390–408. https://doi:10.1017/s0034412518000847.

2021. "The Loyalty of Religious Disagreement," in M. Benton & J. Kvanvig (eds.), *Religious Disagreement and Pluralism*. Oxford University Press, pp. 238–270.

Dougherty, T. (ed.). 2011. *Evidentialism and Its Discontents*. Oxford University Press.

Dougherty, T. 2020. "Religious Beliefs Require Evidence," in S. Cowan (ed.) *Problems in Epistemology and Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates*. London: Bloomsbury, pp. 127–139.

Dougherty, T. & Tweedt, C. 2015. "Religious Epistemology," *Philosophy Compass* 10: 547–559.

Doyle, C., Milburn M., & Pritchard, D. (eds.) 2019. *New Issues in Epistemological Disjunctivism*, New York: Routledge.

Draper, P. 2010. "Cumulative Cases," in C. Taliaferro, P. Draper, & P. Quinn (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 2nd ed. Malden, MA: Blackwell, pp. 414–424.

Dretske, F. 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Oxford University Press.

Dreyfus, G. B. J. 1997. *Recognizing Reality – Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. New York: State University of New York Press.

Duncan, C. 2013. "Religion and Secular Utility: Happiness, Truth, and Pragmatic Arguments for Theistic Belief," *Philosophy Compass* 8: 381–399.

Duncan, M. 2020. "Knowledge of Things," *Synthese* 197: 3559–3592.

Duff, A. 1986. "Pascal's Wager and Infinite Utilities," *Analysis* 46:107–09.

Dunne, J. D. 2004. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publication.

Earman, J. D. 2000. *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*. Oxford University Press.

Efird, D. & Worsley, D. 2017. "What an Apophaticist Can Know: Divine Ineffability and the Beatific Vision," *Philosophy & Theology* 29: 205–219.

Elga, A. 2007. "Reflection and Disagreement," *Noûs* 41: 478–502.

El-Tobgui, C. S. 2020. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*. Leiden/Boston: Brill.

Enoch, D. 2017. "Political Philosophy and Epistemology," in D. Sobel, P. Vallentyne, & S. Wall (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy*, vol. 3. Oxford University Press, pp. 132–65.

Evans, C. S. 1998. *Faith Beyond Reason*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

2010. *Natural Signs and Knowledge of God*. Oxford University Press.

2013. *God and Moral Obligation*. Oxford University Press.

Fagan, M. B. 2012. "Collective Scientific Knowledge," *Philosophy Compass* 7: 821–831.

Fales, E. 2003. "Alvin Plantinga's *Warranted Christian Belief*," *Noûs* 37: 353–70.

Farkas, K. 2019. "Objectual Knowledge," J. Knowles & T. Raleigh (eds.), *New Essays on Acquaintance*. Oxford University Press, pp. 260–276.

Faulkner, P. 2007. "A Genealogy of Trust," *Episteme* 4: 305–321. https://doi:10.3366/E174236000700010X.

Feldman, R. 2007. "Reasonable Religious Disagreements," in L. Antony (ed.) *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular*. Oxford University Press, pp. 194–214.

Feldman, R. & Warfield, T. (ed.) 2010. *Disagreement*. Oxford University Press.

Feser, E. 2017. *Five Proofs of the Existence of God*. San Francisco: Ignatius Press.

Festinger, L. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, IL: Row Peterson.

Fitelson, B. 2001. "A Bayesian Account of Independent Evidence with Applications," *Philosophy of Science* 68: S123–S140.

Flew, A. 1976. *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom, and Immortality*. New York: Harper and Row.

1985. "Introduction to Hume," in D. Hume, *Of Miracles*. LaSalle, IL: Open Court Classics.

Fogelin, R. 2003. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton University Press.

Foley, R. 2001. *Intellectual Trust in Oneself and Others*. Cambridge University Press.

Forsthoefel, T. 2002. *Knowing Beyond Knowledge: Epistemologies of Religious Experience in Classical Advaita*. Aldershot: Ashgate.

Fowler, J. 1981. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. New York: Harper-Collins.

Frank, R. M. 1989. "Knowledge and Taqlîd: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism," *Journal of American Oriental Society* 109: 37–62.

Frankfurt, H. 1998. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge University Press.

Fricker, E. 1994. "Against Gullibility," in A. Chakrabarti & B. K. Matilal (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of*

Understanding and Testimony. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 125–162.
Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing.* Oxford University Press.
Friedman, J. 2017. "Why Suspend Judging?" *Noûs* 51: 302–326.
Gage, L. P. & McAllister, B. 2020. "Phenomenal Conservatism/Response to Critics," in Depoe & McNabb (eds.), pp. 61–81/98–106.
Gambhirananda, S. 1993. *Brahma Sutra Bhasya of Shankaracarya*. Calcutta: Advaita Ashrama.
Ganeri, J. 2018. "Epistemology from a Sanskritic Point of View," in S. Stich, M. Mizumoto, & E. McCready (eds.), *Epistemology for the Rest of the World*. Oxford University Press, pp. 12–21.
Garfield, J. L. 2015. *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy.* Oxford University Press.
Gascoigne, N. 2019. *Rorty, Liberal Democracy, and Religious Certainty.* London: Palgrave Macmillan.
Gaus, G. F. 2015. "Public Reason Liberalism," in S. Wall (ed.) *The Cambridge Companion to Liberalism.* Cambridge University Press, pp. 112–140.
Geivett, R. D. 1995. *Evil and the Evidence for God: The Challenge of John Hick's Theodicy.* Philadelphia: Temple University Press.
Gellman, J. 1993. "Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief', *Faith and Philosophy* 10: 345–364.
Gettier, E. 1963. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23: 121–123.
Goldberg, S. C. 2007. *Anti-Individualism: Mind and Language, Knowledge and Justification.* Cambridge University Press.
2014. "Does Externalist Epistemology Rationalize Religious Commitment?" in L. Callahan & T. O'Connor (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue.* Oxford University Press, pp. 279–98.
2021. "How Confident Should the Religious Believer Be in the Face of Religious Pluralism?" in Benton & Kvanvig (eds.), pp. 65–90.
Goldman, A. 1979. "What Is Justified Belief?" in G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge.* Boston: D. Reidel, pp. 1–25.
Goldman, A. I. 1999. *Knowledge in a Social World.* Oxford University Press.
2001. Experts: Which Ones Should You Trust?" *Philosophy and Phenomenological Research* 63: 85–110. https://doi:10.1111/j.1933-1592.2001.tb00093.x.
Goldschmidt, T. 2018. "The Argument from (Natural) Numbers," in J. Walls and T. Dougherty (eds.), *Two Dozen (or So) Arguments for God: The Plantinga Project.* Oxford University Press, pp. 59–75.
2019. "A Proof of Exodus: Yehuda HaLevy and Jonathan Edwards Walk into a Bar," in S. Lebens, D. Rabinowitz, & A. Segal (eds.), *Jewish Philosophy in an Analytic Age.* Oxford University Press, pp. 222–242.
Gomez-Alonso, M. 2021. "Wittgenstein, Religious Belief, and Hinge Epistemology," *Skepsis* 12: 18–34.

Goodman, J. & Salow, B. 2018. "Taking a Chance on KK," *Philosophical Studies* 75: 175–186.
Gottlieb, D. 2017. *Reason to Believe*. Bet Shemesh: Mosaica Press.
Gowans, C. W. 2003. *Philosophy of the Buddha*. London & New York: Routledge.
Graham, P. J. 1997. "What Is Testimony?" *Philosophical Quarterly* 47: 227–232. https://doi:10.1111/1467-9213.00057.
Greco, J. 2009. "Religious Knowledge in the Context of Conflicting Testimony," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 82: 61–76.
2010 *Achieving Knowledge*. Cambridge University Press.
2021. *The Transmission of Knowledge*. Cambridge University Press.
Grice, P. 2001. *Aspects of Reason*. Oxford University Press.
Guerrero, L. 2013. *Truth for the Rest of Us: Dharmakīrti's Philosophy of Language*. PhD dissertation, University of New Mexico.
Gutschmidt, R. 2021. "The Religious Dimension of Skepticism," *International Philosophical Quarterly* 61: 77–99.
Gutting, G. 1982. *Religious Belief and Religious Skepticism*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press.
Habermas, G. 1996. *The Historical Jesus*. Joplin, MO: College Press.
Habgood-Coote, J. 2020. "Group Knowledge, Questions, and the Division of Epistemic Labour," *Ergo* 6: 925–966.
Hájek, A. 2003. "Waging War on Pascal's Wager," *The Philosophical Review* 112: 27–56.
2007. "The Reference Class Problem Is Your Problem Too," *Synthese* 156: 563–585.
2008. "Are Miracles Chimerical?" *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1: 82–103.
2018. "Pascal's Wager," in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/pascal-wager/.
Halbfass, W. 1990. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass.
Hallaq, W. 1991. "Ibn Taymiyya on the Existence of God," *Acta Orientalia* 52: 49–69.
Halvorsson, H. 2018. "A Theological Critique of the Fine-Tuning Arguments," in M. Benton, J. Hawthorne, & D. Rabinowitz (eds.), *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*. Oxford University Press, pp. 122–135.
Hardwig, J. 1985. "Epistemic Dependence," *Journal of Philosophy* 82: 335–349.
1991. "The Role of Trust in Knowledge," *Journal of Philosophy* 88: 693–708.
Harrison, V. S. 2006. "Internal Realism and the Problem of Religious Diversity," *Philosophia* 34: 287–301.
2019. *Eastern Philosophy*. London & New York: Routledge.
2022. *Eastern Philosophy of Religion*. Cambridge University Press.
Hartshorne, C. 1962. *The Logic of Perfection*. La Salle, IL: Open Court.
Harvey, P. 1996. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge University Press.

2009. "The Approach to Knowledge and Truth in the Theravāda Record of the Discourses of the Buddha," in W. Edelglass & J. Garfield (eds.), *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Oxford University Press, pp. 175–85.

Harvey, R. 2021. *Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology*. Edinburgh University Press.

Hawley, K. 2014. Trust, Distrust and Commitment. *Noûs* 48(1): 1–20.

Hawthorne, J. & Dunaway, B. 2017. "Skepticism," in W. Abraham & F. Aquino (eds.), *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Oxford University Press, pp. 290–308.

Hawthorne, J. & Isaacs, Y. 2018. "Fine-Tuning Fine-Tuning," in M. Benton, J. Hawthorne, & D. Rabinowitz (eds.), *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*. Oxford University Press, pp. 136–168.

Hawthorne, J., Isaacs, Y., & Lasonen-Aarnio, M. 2021. "The Rationality of Epistemic Akrasia," *Philosophical Perspectives* 35: 206–228.

Hawthorne, J. & Magidor, O. 2018. "Reflections on the Ideology of Reasons," in D. Star (ed.), *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Oxford University Press, pp. 113–142.

Hayes R. P. 1988. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Healey, J. P. 1992. "Faith: Old Testament," in D. Freedman (ed.) *The Anchor Yale Bible Dictionary, D–G: Volume 2*. New York: Doubleday, pp. 744–749.

Heer, N. 1993. "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymīya and the Mutakallimūn," In M. Mir & J. E. Fossum (eds.), *Literary Heritage of Classical Islam. Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*. Princeton: Darwin Press, pp. 181–195.

Helm, P. (ed.) 1999. *Faith and Reason* (Oxford Readers). Oxford University Press.

Hetherington, S. (ed.) 2019. *Epistemology: The Key Thinkers*. 2nd ed. New York: Bloomsbury Press.

Hick, J. 1966. *Faith and Knowledge*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

1989. *An Interpretation of Religion*. New Haven: Yale University Press.

Hieronymi, P. 2008. "The Reasons of Trust," *Australasian Journal of Philosophy* 86: 213–236. https://doi:10.1080/00048400801886496.

Hinchman, E. S. 2005. "Telling as Inviting to Trust," *Philosophy and Phenomenological Research* 70: 562–587. https://doi:10.1111/j.1933-1592.2005.tb00415.x.

Hoitenga, D. 1991. *Faith and Reason from Plato to Plantinga: An Introduction to Reformed Epistemology*. State University of New York Press.

Holder, J. 2013. "A Survey of Early Buddhist Epistemology," in S. Emmanuel (ed.) *A Companion to Buddhist Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 223–240.

Holton, R. 1994. "Deciding to Trust, Coming to Believe," *Australasian Journal of Philosophy* 72: 63–76. https://doi:10.1080/00048409412345881.

Hoover, J. 2007. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill.

2019; Ibn Taymiyya. London: Oneworld Academic.

Howard-Snyder, D. 2013. "Propositional Faith: What It Is and What It Is Not," *American Philosophical Quarterly* 50: 357–372.

2016. "Does Faith Entail Belief?" *Faith and Philosophy* 33: 142–162.

2017a. "Markan faith," *International Journal for Philosophy of Religion* 81: 31–60.

2017b. "The Skeptical Christian," *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 8: 142–167.

2019. "Can Fictionalists Have Faith? It All Depends," *Religious Studies* 55: 447–468.

Howard-Snyder, D. & McKaughan, D. J. 2020. "Faith and Humility: Conflict or Concord?" in M. Alfano, M. Lynch, & A. Tanesini (eds.), *Handbook on the Philosophy of Humility*. New York: Routledge, pp. 212–224.

2022. "Faith and Resilience," *International Journal for Philosophy of Religion* 91: 205–241.

Hricko, J. & Leben, D. 2018. "In Defense of Best-Explanation Debunking Arguments in Moral Philosophy," *Review of Philosophical Psychology* 9: 143–160.

Huemer, M. 2007. "Compassionate Phenomenal Conservatism," *Philosophy and Phenomenological Research* 74: 30–55.

Hume, D. 1975 [1748]. *Enquiries Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd ed. Oxford: Clarendon Press.

1990 [1779]. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London: Penguin Books.

2000 [1777]. "Of Miracles," in B. Davies (ed.) *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*. Oxford University Press, pp. 430–436.

Hyman, J. 1999. "How Knowledge Works," *Philosophical Quarterly* 49: 433–451.

Ibn Qudāma, M. D. 1962. *Taḥrīm al-Naẓar fī Kutub ahl al-Kalām*, trans. George Makdisi as *The Censure of Speculative Theology of Ibn Qudama*. Cambridge: Gibb Memorial Trust.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn. 1972. *Majmū'āt al-Rasā'il al-Kubrā*, vol 2. Beirut: Dār iḥyā' al-turāth al-'arabī.

1979. *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql*. Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyya.

1995. *Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islām Aḥmad b.* Taymiyya. Mujamma' al-Malik Fahd.

2005. *al-Radd' 'ala al-Manṭiqiyyīn*. Beirut: Mu'assasa al-Rayyān.

2014. *al-Intiṣār li-ahl al-athar (naqḍ al-mantiq)*. Mecca: Dār 'ālam al-Fawā'id.

2018. *Amrāḍ al-qulūb wa-shifā'uhā*. Cairo: al-Maṭba'a al-Salafiyya.

Ibrahim, M. D. 2013. "Immediate Knowledge according to al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār," *Sciences and Philosophy* 23: 101–115.

Jackson, E. In press a. "A Permissivist Defense of Pascal's Wager," *Erkenntnis*.

In press b. "An Epistemic Version of Pascal's Wager." *Journal of the American Philosophical Association*.

2023. "Faithfully Taking Pascal's Wager," *The Monist* 106: 35–45.

Jackson, E. & Rogers, A. 2019. "Salvaging Pascal's Wager," *Philosophia Christi* 21: 59–84.

Jackson, F. 1982. "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly* 32: 127–136.

Jackson, S. 2009. Islam and the Problem of Black Suffering. New York: Oxford University Press.

James, W. 1896 (1979). "The Will to Believe," in F. Burkhardt et al. (eds.), *The Will to Believe and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 2–32.

Jayatilleke, K. N. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Jepsen, A. 1977. "אָמַן (*āman*)," in G. J. Botterweck, H. Ringgren, & Heinz-Josef Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, revised ed., vol. 1, trans. D. Green & J. T. Willis. Grand Rapids, MI. Eerdmans, pp. 292–323.

Johnson, D. 1999. *Hume, Holism, and Miracles*, Ithaca: Cornell University Press.

Johnson, D. & Bering, J. 2009. "Hand of God, Mind of Man: Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation," in J. Schloss & M. Murray (eds.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Oxford University Press, pp. 26–43.

Jones, K. 2012. "Trustworthiness," *Ethics* 123: 61–85. https://doi:10.1086/667838.

Jones, W. 1998. "Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal's Wager," *Journal of the History of Philosophy* 36: 167–188.

Jong, J. & Visala, A. 2014. "Evolutionary Debunking Arguments against Theism, Reconsidered," *International Journal for Philosophy of Religion* 76: 243–258.

Jordan, J. 1991. "The Many-Gods Objection and Pascal's Wager," *The International Philosophical Quarterly* 31: 309–17.

1998. "Pascal's Wager Revisited," *Religious Studies* 34: 419–431.

2006. *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford University Press.

2007. "Pascal's Wagers and James's Will to Believe," in W. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford University Press, pp. 168–187.

Joyce, R. 2007. *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kahan, D. 2016. "The Politically Motivated Reasoning Paradigm, Part I," in R. Scott, M. Buchmann, & S. Kosslyn (eds.), *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*. Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9781118900772.etrds0417.

Kahn, Y. 2017. *Va-etchanan: Remembering Sinai*. [Online] Available at: https://etzion.org.il/en/tanakh/torah/sefer-devarim/parashat-vaetchanan/va-etchanan-remembering-sinai [Accessed 08 12 2021].

Kahneman, D. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Kail, P. 2007. "Understanding Hume's Natural History of Religion," *The Philosophical Quarterly* 57: 190–211.

Kalupahana, D. J. 1992. A *History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Jackson, E. & Rogers, A. 2019. "Salvaging Pascal's Wager," *Philosophia Christi* 21: 59–84.

Jackson, F. 1982. "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly* 32: 127–136.

Jackson, S. 2009. Islam and the Problem of Black Suffering. New York: Oxford University Press.

James, W. 1896 (1979). "The Will to Believe," in F. Burkhardt et al. (eds.), *The Will to Believe and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 2–32.

Jayatilleke, K. N. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Jepsen, A. 1977. "אָמַן (*āman*)," in G. J. Botterweck, H. Ringgren, & Heinz-Josef Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, revised ed., vol. 1, trans. D. Green & J. T. Willis. Grand Rapids, MI. Eerdmans, pp. 292–323.

Johnson, D. 1999. *Hume, Holism, and Miracles*, Ithaca: Cornell University Press.

Johnson, D. & Bering, J. 2009. "Hand of God, Mind of Man: Punishment and Cognition in the Evolution of Cooperation," in J. Schloss & M. Murray (eds.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Oxford University Press, pp. 26–43.

Jones, K. 2012. "Trustworthiness," *Ethics* 123: 61–85. https://doi:10.1086/667838.

Jones, W. 1998. "Religious Conversion, Self-Deception, and Pascal's Wager," *Journal of the History of Philosophy* 36: 167–188.

Jong, J. & Visala, A. 2014. "Evolutionary Debunking Arguments against Theism, Reconsidered," *International Journal for Philosophy of Religion* 76: 243–258.

Jordan, J. 1991. "The Many-Gods Objection and Pascal's Wager," *The International Philosophical Quarterly* 31: 309–17.

1998. "Pascal's Wager Revisited," *Religious Studies* 34: 419–431.

2006. *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford University Press.

2007. "Pascal's Wagers and James's Will to Believe," in W. Wainwright (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford University Press, pp. 168–187.

Joyce, R. 2007. *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kahan, D. 2016. "The Politically Motivated Reasoning Paradigm, Part [illegible] ott, M. Buchmann, & S. Kosslyn (eds.), *Emerging Trends in the Social a*[illegible]*al Sciences*. Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/97811189007[illegible]7.

Kahn, Y. 2017. *Va-etchanan: Remembering Sinai*. [Online] [illegible] ilat[illegible]// etzion.org.il/en/tanakh/torah/sefer-devarim/parashat-[illegible] nan-remembering-sinai [Accessed 08 12 2021].

Kahneman, D. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. New [illegible] Giroux.

Kail, P. 2007. "Understanding Hume's Natural Hi[illegible] *Philosophical Quarterly* 57: 190–211.

Kalupahana, D. J. 1992. A *History of Buddhist Ph*[illegible] *Discontinuities*. Honolulu: University of Hawai'i [illegible]

Kundert, C. & Edman, R. O. 2017. "Promiscuous Teleology: From Childhood Through Adulthood and from West to East," in R. Hornbeck et al. (eds.), *Religious Cognition in China*. Switzerland: Springer, pp. 79–96.

Kusch, M. 2002. *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*. Oxford University Press.

Kvanvig, J. 2018. *Faith and Humility*. Oxford University Press.

Lackey, J. 2008. *Learning From Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford University Press.

2014. "Taking Religious Disagreement Seriously," in L. Callahan & T. O'Connor (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*. Oxford University Press, pp. 300–317.

2017. "The Epistemology of Testimony and Religious Belief," in W. Abraham & F. Aquino (eds.), *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Oxford University Press, pp. 203–220.

Lasonen-Aarnio, M. 2010. "Unreasonable Knowledge," *Philosophical Perspectives* 24: 1–21.

Leben, D. 2014. "When Psychology Undermines Belief," *Philosophical Psychology* 27: 328–350.

Lebens, S. 2020a. "Pascal, Pascalberg, and Friends," *International Journal of Philosophy of Religion* 87: 109–130.

2020b. *The Principles of Judaism*. Oxford University Press.

2021. "Proselytism as Epistemic Violence: A Jewish Approach to the Ethics of Religious Persuasion," *The Monist* 104: 376–392.

In press. "Amen to Da'at: On the Foundations of Jewish Epistemology," *Religious Studies*.

Leftow, B. 2007. "Ontological Arguments," in W. Wainwright (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford University Press, pp. 80–111.

2012. *God and Necessity*. Oxford University Press.

2022. *Anselm's Argument: Divine Necessity*. Oxford University Press.

Leibniz, G. 1991 [1714]. *The Monadology*. University of Pittsburgh Press.

Leonard, N. 2021. "Epistemological Problems of Testimony," in E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/testimony-episprob/.

Levin, J. 2021. "Functionalism," in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/functionalism/.

Licona, M. R. 2010. *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Ljiljanaa, R. & Slavišab, K. 2017. "Religious Hinge Commitments: Developing Wittgensteinian Quasi-Fideism," *Belgrade Philosophical Annual* 30: 235–256.

List, C. 2005. "Group Knowledge and Group Rationality: A Judgment Aggregation Perspective," *Episteme* 2: 25–38.

Locke, J. 1979 [1689]. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

Long, T. 2010. "*De jure* Objection to Religious Belief," *Religious Studies* 46: 375–394.

Longino, H. 1990. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton University Press.

Lopes, D. M. 2005. *Sight and Sensibility: Evaluating Pictures*. Oxford: Clarendon Press.

Lougheed, K. 2018. "Recognition and Epistemic Injustice in the Epistemology of Disagreement," *Philosophical Forum* 49: 363–377. https://doi:10.1111/phil.12197.

Lowe, E. J. 2002. *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press.

2010. "John Locke," in S. Bernecker & D. Pritchard (eds.), *Routledge Companion to Epistemology*. London: Routledge, pp. 687–696.

Luhrmann, T. M. 2020. *How God Becomes Real*. Princeton University Press.

Lycan, W. & Schlesinger, G. 1989. "You Bet Your Life: Pascal's Wager Defended," in J. Feinberg (ed.) *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, 7th ed. Belmont, CA: Wadsworth, pp. 80–90.

Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford University Press.

Maharshi, R. 1995. *Who Am I?* trans. T. M. P. Mahadevan. Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam.

Malcolm, N. 1960. "Anselm's Ontological Arguments," *Philosophical Review* 69: 41–62.

Marsh, J. 2013. "Darwin and the Problem of Natural Nonbelief," *Monist* 96: 349–376.

Martin, M. 1975. "On Four Critiques of Pascal's Wager," *Sophia* 14: 1–11.

1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.

Matilal, B. K. 1986. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

Mavrodes, G. I. 1989. "Enthusiasm," *International Journal for Philosophy of Religion* 25: 171–86.

Mawson, T. J. 2005. *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press.

Mayeda, S. 1992. *A Thousand Teachings: The Upadesasahasri of Shankara*. Albany, NY: State University of New York Press.

McAllister, B. 2020. "Evidence Is Required for Religious Belief," in M. Peterson & R. VanArragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 2nd edn. Hoboken: Wiley Blackwell, pp. 269–278.

McBrayer, J. 2014. "The Wager Renewed: Believing in God Is Good for You," *Science, Religion & Culture* 1: 130–140.

2018. "The Epistemology of Genealogies," in H. Van Eyghen et al. (eds.), *New Developments in the Cognitive Science of Religion: The Rationality of Religious Belief*. Switzerland: Springer, pp. 157–169.

McCain, K. 2012. "The Interventionist Account of Causation and the Basing Relation," *Philosophical Studies* 159: 357–382.

2014. *Evidentialism and Epistemic Justification*. New York: Routledge.

2015. "Explanationism: Defended on All Sides," *Logos & Episteme* 6: 333–349.

2018. "Explanationist Aid for Phenomenal Conservatism," *Synthese* 195: 3035–3050.

2022. *Understanding How Science Explains the World*. Cambridge University Press.

McCain, K. & Moretti, L. 2021. *Appearance and Explanation: Phenomenal Explanationism in Epistemology*. Oxford University Press.

McCauley, R. 2011. *Why Religion Is Natural and Science is Not*. Oxford University Press.

McDowell, J. 1982. "Criteria, Defeasibility, and Knowledge," *Proceedings of the British Academy* 68: 173–192.

1994. "Knowledge by Hearsay," in B. Matilal & A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding Testimony*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 195–224.

1995. "Knowledge and the Internal," *Philosophy and Phenomenological Research* 55: 877–893.

McGinn, C. 1984. *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*. Oxford: Blackwell.

McGinn, M. 1989. *Sense and Certainty: A Dissolution of Skepticism*. Oxford: Blackwell.

McGrew, T. & McGrew, L. 2009. "The Argument from Miracles: A Cumulative Case for the Resurrection of Jesus of Nazareth," in Craig & Moreland (eds.), pp. 593–662.

McGuckin, J. 2011. *Prayer Book of the Early Christians*. Brewster, MA: Paraclete Press.

McKaughan, D. J. 2013. "Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason," *Religious Studies* 49: 101–124.

2016. "Action-Centered Faith, Doubt, and Rationality," *Journal of Philosophical Research* 41: 71–90.

2017. "On the Value of Faith and Faithfulness," *International Journal for Philosophy of Religion* 81: 7–29.

2018. "Faith Through the Dark of Night: What Perseverance Amidst Doubt Can Teach Us About the Nature and Value of Religious Faith," *Faith and Philosophy* 35: 195–218.

McKaughan, D. J. & Howard-Snyder, D. 2022. "Theorizing about Faith and Faithfulness with Jonathan Kvanvig," *Religious Studies* 58: 628–648. https://doi:10.1017/S0034412521000202.

In press a. "Faith and Faithfulness," *Faith and Philosophy*.

In press b. "Perseverance in the Religious Life," in N. King (ed.), *Endurance*. Oxford University Press.

McKim, R. 2001. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford University Press.

McMyler, B. 2011. *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford University Press.

McMyler, B. & Ogungbure, A. 2018. "Recent Work on Trust and Testimony," *American Philosophical Quarterly* 55: 217–230.

McNabb, T. D. 2019. *Religious Epistemology*. Cambridge University Press.

McPherson, D. 2020. *Virtue and Meaning: A Neo-Aristotelian Perspective*. Cambridge University Press.

Medina, J. 2013. *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*. Oxford University Press.

Meier, J. P. 1991. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. New York: Doubleday.

Menssen, S. & Sullivan, T. D. 2007. *The Agnostic Inquirer*. Grand Rapids: Eerdmans.

2021. "The Argument from Ramified Natural Theology," in C. Ruloff & P. Horban (eds.), *Contemporary Arguments in Natural Theology: God and Rational Belief*. London: Bloomsbury Academic, pp. 311–325.

2022. "Can I Be Obliged to Believe?" *Religions* 13: 1159.

Menzel, C. 2018. "The Argument from Collections." in J. Walls & T. Dougherty (eds.), *Two Dozen (or So) Arguments for God: The Plantinga Project*. Oxford University Press, pp. 29–58.

Mihirig, A. A. 2022a. "Typologies of Scepticism in the Philosophical Tradition of Kalām," *Theoria* 88: 13–48.

2022b. "Analogical Arguments in the Kalām Tradition: Abū'l-Ma'ālī al-Juwaynī and Beyond," *Methodos: Savoirs Et Textes* 22.

Miller, B. 2015. "Why Knowledge Is the Property of a Community and Possibly None of Its Members," *Philosophical Quarterly* 65: 417–441.

Miller, C. 2016. "Is Theism a Simple Hypothesis? The Simplicity of Omni-Properties," *Religious Studies* 52: 45–61.

Millican, P. 2011. "Twenty Questions about Hume's 'Of Miracles'," *Royal Institute of Philosophy Supplement* 68: 151–92.

Mitchell, B. 1973. *The Justification of Religious Belief*. London: Macmillan.

Moberly, R. W. L. 1997. "אמן (*'āman*)," in W.A. VanGemeren (ed.) *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 1. Grand Rapids, MI: Zondervan, pp. 427–433.

de Montaigne, M. 2003 [1576]. *Apology for Raymond Sebond*, trans. R. Ariew & M. Grene. Indianapolis, IN: Hackett.

Moon, A. 2012. "Warrant *Does* Entail Truth," *Synthese* 184: 287–297.

2017. "Plantinga's Religious Epistemology, Skeptical Theism, and Debunking Arguments," *Faith and Philosophy* 34: 449–470.

2021. "Circular and Question-Begging Responses to Religious Disagreement and Debunking Arguments," *Philosophical Studies* 178: 785–809.

Mooney, J. 2019. "From a Cosmic Fine-Tuner to a Perfect Being," *Analysis* 79: 449–452.

Moran, R. A. 2005. "Getting Told and Being Believed," *Philosophers' Imprint* 5: 1–29.

Moreland, J. P. 2008. *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. London: Routledge.

Morgan, T. 2015. *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire*. Oxford University Press.

Moser, P. K. 2008a. "Religious Scepticism," in J. Greco (ed.) *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford University Press, pp. 200–224.

2008b. *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge University Press.

2010. *The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined*. Cambridge University Press.

Mougin, G. & Sober, E. 1994. "Betting against Pascal's Wager," *Noûs* 28: 382–95.

Mother Teresa. 2007. *Come Be My Light: The Private Writings of the "Saint of Calcutta."* New York: Doubleday.

Mulhall, S. 2007. *Wittgenstein's Private Language: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations, §§ 243–315*. Oxford: Clarendon Press.

Mulhall, S. & Swift, A. 1996. *Liberals & Communitarians*. 2nd ed. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Murray, M. 2009. "Scientific Explanation of Religion and the Justification of Religious Belief," in Schloss & Murray (eds.), pp. 168–178.

Murray, M. & Goldberg, A. 2009. "Evolutionary Accounts of Religion: Explaining and Explaining Away," in Schloss and Murray (eds.), pp. 179–199.

Murray, M. J. & Schloss, J. 2013. "Evolutionary Accounts of Religion and the Justification of Religious Belief," in J. P. Moreland et al. (eds.), *Debating Christian Theism*. New York: Oxford University Press, pp. 242–260.

Mustafa, A. R. 2013. *On Taqlīd: Ibn al-Qayyim's Critique of Authority in Islamic Law*. Oxford University Press.

Nagasawa, Y. 2017. *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*. Oxford University Press.

Ñāṇamoli, B. & Bodhi, B. (eds. and trans.) 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*. Boston: Wisdom Publication.

Nelson, L. H. 1993. "Epistemological Communities," in *Feminist Epistemology*. New York: Routledge, pp. 121–160.

Neuhaus, R. J. 2000. *Death on a Friday Afternoon: Meditations on the Last Words of Jesus from the Cross*. New York: Basic Books.

Newman, J. H. 1979 [1870]. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Nguyen, C. T. 2018. "Echo Chambers and Epistemic Bubbles," *Episteme* 17: 141–161. https://doi:10.1017/epi.2018.32.

2023. "Trust as an Unquestioning Attitude," *Oxford Studies in Epistemology*.

Nielsen, K. 1967. "Wittgensteinian Fideism," *Philosophy* 42: 191–209

Norenzayan, A. 2013. *Big Gods*. Princeton University Press.

O'Donnell, D. S. 2021. *"O Woman, Great Is Your Faith!": Faith in the Gospel of Matthew*. Eugene, OR: Pickwick Publications.

Oppy, Graham. 1991. "On Rescher on Pascal's Wager," *The International Journal for Philosophy of Religion* 30: 159–68.

2006. *Arguing about Gods*. Cambridge University Press.

2007. *Ontological Arguments and Belief in God*. Cambridge University Press.

Pace, M. & McKaughan, D. J. 2022. "Judaeo-Christian Faith as Trust and Loyalty," *Religious Studies* 58: 30–60.

Page, B. 2020. "Arguing to Theism from Consciousness," *Faith and Philosophy* 37: 336–362.

Paley, W. 1802. *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. London: R. Faulder.

Pandeya, R. C. 1989. *The Pramāṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti with the Commentaries Svopajñavtti of the Author and Pramāṇavārttikavrtti of Manorathanandin*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Pargament, K. I. & Exline, J. J. 2022. *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy: From Research to Practice*. New York: Guilford Press.

Parsons, K. M. 2013. "Perspectives on Natural Theology from Analytic Philosophy," in R. Manning, J. Brooke, & F. Watts (eds.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*. Oxford University Press, pp. 248–261.

Pascal, B. 1662/1958. *Pensees*, trans. W. Trotter. New York: J. M. Dent Co., fragments 233–241.

Peirce, C. S. 1965 [1908]. "A Neglected Argument for the Reality of God," in C. Hartshorne & P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 6. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 452–85.

Penelhum, T. 1983a. *God and Scepticism: A Study in Scepticism and Fideism*. Dordrecht, Netherlands: D. Reidel.

1983b. "Scepticism and Fideism," in M. Burnyeat (ed.) *The Skeptical Tradition*. University of California Press, pp. 287–318.

2010. "Fideism," in C. Taliaferro, P. Draper, & P. Quinn (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*, 2nd ed. Oxford: Blackwell, pp. 441–448.

Pessagno, M. J. 1979. "Intellect and Religious Assent," *The Muslim World* 69:18–27.

Phillips, D. Z. 1976. *Religion Without Explanation*. Oxford University Press.

Philipse, H. 2012. *God in the Age of Science?* Oxford University Press.

Pittard, J. 2019. *Disagreement, Deference, and Religious Commitment*. Oxford University Press.

Plantinga, A. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.

1980. "The Reformed Objection to Natural Theology," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 15: 49–62.

1983. "Reason and Belief in God," in A. Plantinga & N. Wolterstorff (eds.), pp. 16–93.

1985. "Self-Profile," in J. Tomberlin & P. van Iwagen (eds.), *Alvin Plantinga*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 3–97.

1991. "Theism, Atheism and Rationality," *Truth: An Interdisciplinary Journal of Christian Thought* 3.

1993a. *Warrant and Proper Function.* Oxford University Press.

1993b. *Warrant: The Current Debate.* Oxford University Press.

1998. "Religion and Epistemology," in E. Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. https://doi:10.4324/9780415249126-K080-1.

2000a. "Pluralism: A Defense of Exclusivism," in K. Meeker & P. L. Quinn (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford University Press, pp. 172–192.

2000b. *Warranted Christian Belief.* Oxford University Press.

2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism.* Oxford University Press.

2015. *Knowledge and Christian Belief.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

2018 [1986]. "Two Dozen (or so) Theistic Arguments," in J. Walls & T. Doughterty (eds.), *Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project.* Oxford University Press, pp. 461–479.

Plantinga, A. & Wolterstorff, N. (eds.) 1983. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Pojman, L. 1986. "Faith Without Belief?" *Faith and Philosophy* 3: 157–176.

Popkin, R. 1992. "Fideism, Quietism, and Unbelief: Skepticism for and against Religion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," in M. Hester (ed.) *Faith, Reason, and Skepticism.* Philadelphia, PA: Temple University Press, pp. 121–154.

2003. *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle.* Oxford University Press.

Poston, T. 2014. *Reason and Explanation: A Defense of Explanatory Coherentism.* New York: Palgrave-MacMillan.

2018. "The Argument from (A) to (Y): The Argument from So Many Arguments," in J. Walls & T. Dougherty (eds.), *Two Dozen (or So) Arguments for God: The Plantinga Project.* Oxford University Press, pp. 372–388.

Potter, K. 1981. *Advaita Vedanta up to Shankara and His pupils.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Preus, J. 1987. *Explaining Religion.* New Haven: Yale University Press.

Pritchard, D. H. 2011. "Wittgensteinian Quasi-Fideism," *Oxford Studies in the Philosophy of Religion* 4: 145–159.

2012. *Epistemological Disjunctivism.* Oxford University Press.

2015a. *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing.* Princeton University Press.

2015b. "Wittgenstein on Faith and Reason: The Influence of Newman," in M. Szatkowski (ed.) *God, Truth and Other Enigmas.* Berlin: Walter de Gruyter, pp. 141–164.

2016. *Epistemology*, 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan.

2017a. "Faith and Reason," *Philosophy* 81: 101–118.

2017b. "Wittgenstein on Hinge Commitments and Radical Scepticism in *On Certainty*," in H.-J. Glock & J. Hyman (eds.), *Blackwell Companion to Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, pp. 563–575.

2018. "Quasi-Fideism and Religious Conviction," *European Journal for Philosophy of Religion* 10: 51–66.

2019a. "Wittgensteinian Epistemology, Epistemic Vertigo, and Pyrrhonian Scepticism," in J. Vlasits & K. M. Vogt (eds.), *Epistemology After Sextus Empiricus*. Oxford University Press, pp. 172–192.

2019b. "Wittgenstein's *On Certainty* as Pyrrhonism in Action," in N. de Costa & S. Wuppuluri (eds.), *Wittgensteinian (adj.): Looking at Things from the Viewpoint of Wittgenstein's Philosophy*. Dordrecht: Springer, pp. 91–106.

2021. "Sceptical Fideism and Quasi-Fideism," *Manuscrito* 44: 3–30.

2022a. "Exploring Quasi-Fideism," in D. Moyal-Sharrock & C. Sandis (eds.), *Extending Hinge Epistemology*. London: Anthem, ch. 2.

2022b. "Quasi-Fideism and Epistemic Relativism," *Inquiry*. https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2135820.

In press a. "Honest Doubt: Quasi-Fideism and Wittgensteinian Epistemology,"in D. H. Pritchard & N. Venturinha (eds.), *Wittgenstein and the Epistemology of Religion*. Oxford University Press.

In press b. "Pyrrhonism and Wittgensteinian Quietism," in L. Perissinotto & B. R. Cámara (eds.), *Ancient Scepticism and Contemporary Philosophy*. Milan, Italy: Mimesis International.

Pritchard, D. H. & Richmond, A. 2012. "Hume on Miracles," in A. Bailey & D. O'Brien (eds.), *The Continuum Companion to Hume*. London: Continuum, pp. 227–245.

Pruss, A. R. 2001. "Śaṃkara's Principle and Two Ontomystical Arguments," *International Journal for Philosophy of Religion* 49: 111–120.

2010. "The Ontological Argument and the Motivational Centres of Lives," *Religious Studies* 46: 233–249.

Pryor, J. 2001. "Highlights of Recent Epistemology," *British Journal for the Philosophy of Science* 52: 95–124.

2004. "What's Wrong with Moore's Argument?" *Philosophical Issues* 14: 349–378.

Quinn, P. L. 2000. "Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity," in K. Meeker & P. L. Quinn (eds.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford University Press, pp. 226–243.

Quong, J. 2011. *Liberalism without Perfection*. Oxford University Press.

Radhakrishnan, S. 1992. *The Principal Upanishads*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.

Rasmussen, J. 2009. "From a Necessary Being to God," *International Journal for Philosophy of Religion* 66: 1–13.

Rath, B. 2017. "Christ's Faith, Doubt, and the Cry of Dereliction," *International Journal for Philosophy of Religion* 81: 161–169.

Ratzsch, D. 2003. "Perceiving Design," in N. Manson (ed.) *God and Design*. New York: Routledge. pp. 124–144.

Rawls, J. 1996. *Political Liberalism* New York: Columbia University Press.

2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rea, M. (ed.) 2009. *Oxford Readings in Philosophical Theology: Trinity, Incarnation, Atonement*, vol. 1. Oxford University Press.

Rea, M. 2018. *The Hiddenness of God*. Oxford University Press.

Rea, M. C. 2021. "Protest, Worship, and the Deformation of Prayer," in *Essays in Analytic Theology: Volume 2*. Oxford University Press, pp. 193–210.

Reppert, V. 2009. "The Argument from Reason," in Craig & Moreland (eds.), pp. 344–390.

Rhoads, D. M. 2004. *Reading Mark: Engaging the Gospel*. Minneapolis, MN: Fortress.

Ribeiro, B. 2009. "Sextus, Montaigne, Hume: Exercises in Skeptical Cartography," *The Modern Schoolman* 87: 7–34.

2021. *Sextus, Montaigne, Hume: Pyrrhonizers*, Leiden: Brill.

Rini, R. 2017. "Fake News and Partisan Epistemology," *Kennedy Institute of Ethics Journal* 27: E-43–E-64. https://doi:10.1177/1326365X17702268.

Ritchie, A. 2012. *From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of Our Ethical Commitments*. Oxford University Press.

Rockwood, N. 2020. "Locke on Reason, Revelation, and Miracles," in J. Gordon-Roth & S. Weinberg (eds.), *The Lockean Mind*. London: Routledge, pp. 545–553.

Rogers, K. A. 2021. "The Argument from Certainty," in C. Ruloff & P. Horban (eds.), *Contemporary Arguments in Natural Theology: God and Rational Belief*. London: Bloomsbury Academic, pp. 179–194.

Rolin, K. 2007. "Science as Collective Knowledge," *Cognitive Systems Research* 9: 115–124.

Rota, M. 2016a. "A Better Version of Pascal's Wager," *American Catholic Philosophical Quarterly* 90: 415–439.

2016b. *Taking Pascal's Wager: Faith, Evidence, and the Abundant Life*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

2017. "Pascal's Wager," *Philosophy Compass* 12: 1–11.

Rowe, W. 1979 "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," *American Philosophical Quarterly* 16: 335–341.

Russell, B. 1912. *The Problems of Philosophy*. London: Williams and Norgate; New York: Henry Holt and Company.

Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*. University of Chicago Press.

Sacks, J. 2020. *Morality: Restoring the Common Good in Divided Times*. New York: Basic Books.

Sauer, H. 2018. *Debunking Arguments in Ethics*. Cambridge University Press.

Saul, J. 2013. "Scepticism and Implicit Bias," *Disputatio* 37: 243–263.

Schellenberg, J. L. 2005. *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

2007. *The Wisdom to Doubt*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schliesser, B. 2022. "Shades of Faith: The Phenomenon of Doubt in Early Christianity," *Religious Studies* First View. https://doi:10.1017/S0034412522000105.

Schloss, J. & Murray, M. (eds.). 2009. *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Oxford University Press.

Schmemann, A. 1973. *For the Life of the World*. Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Schroeder, M. 2012. "Stakes, Withholding, and Pragmatic Encroachment on Knowledge," *Philosophical Studies* 160: 265–285.

Schönbaumsfeld, G. 2016. *The Illusion of Doubt*. Oxford University Press.

Seel, N. M. 2012. "Fowler Faith Stages," in N. M. Seel (ed.), *Encyclopedia of the Sciences of Learning*. New York: Springer, pp. 1323–1324.

Senor, T. 2020. "Religious Beliefs Do Not Require Evidence/Response to Dougherty," in S. Cowan (ed.) *Problems in Epistemology and Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates*. London: Bloomsbury, pp. 139–154.

Shanahan, M. 2015. *The Technological Singularity*. Cambridge, MA: MIT Press.

Sharpe, A. 1909. "Doubt," in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 5. New York: Robert Appleton Company. www.newadvent.org/cathen/05141a.htm.

Shaw, K. 2016. "Religious Epistemological Disjunctivism," *International Journal for Philosophy of Religion* 79: 261–279.

2019. "A Plea for the Theist in the Street: A Defense of Liberalism in the Epistemology of Religious Experience," *Faith and Philosophy* 36: 102–128.

Siderits, M. 1980. "The Madhyamaka Critique of Epistemology I," *Journal of Indian Philosophy* 8: 307–335.

1981. "The Madhyamaka Critique of Epistemology II," *Journal of Indian Philosophy* 9: 121–160.

2007. *Buddhism as Philosophy*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Siderits, M., Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (eds.) 2011. *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.

Sluga, H. 2004. "Wittgenstein and Pyrrhonism," in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford University Press, pp. 99-117.

Smith, C. 2017. *Religion: What It Is, How It Works, and Why It Matters*. Princeton University Press.

Smith, N. 2021. "How to Hang a Door: Picking Hinges for Quasi-Fideism," *European Journal for Philosophy of Religion* 13: 51–82.

Solomon, S., Greenberg, J., & Pyszczynski, T. 1991. "A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews," *Advances in Experimental Social Psychology* 24: 93–157.

Sorensen, R. 1983. "Hume's Scepticism Concerning Reports of Miracles," *Analysis* 43: 60.

Sosa, E. 1997. "Reflective Knowledge in the Best Circles," *The Journal of Philosophy* 94: 410–430.

2007. *A Virtue Epistemology*. Oxford University Press.

2017. *Epistemology*. Princeton University Press.

Spevack, A. 2020. "Continuing Conversations: Later Sunni Kalām-Theology's Ongoing Engagement with Philosophy," in A. Shihadeh and J. Thiele (eds.), *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. Leiden/ Boston: Brill.

Staal, F. 1979. "The Meaninglessness of Ritual," *Numen* 26: 2–22.

Stausberg, M. (ed.) 2009. *Contemporary Theories of Religion*. London: Routledge.

Stcherbatsky, T. 1930, 1932. *Buddhist Logic*, 2 vols. Leningrad: Bibliotheca Buddhica 26. Reprinted The Hague: Mouton and Co., 1958.

Stoltz, J. 2009. "Buddhist Epistemology: The Study of Pramāṇa," *Religion Compass* 3/4: 537–548.

2021. *Illuminating the Mind: An Introduction to Buddhist Epistemology*. Oxford University Press.

Strawson, P. F. 1974. *Freedom and Resentment, and Other Essays*. London: Methuen.

1985. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press.

1994. "Knowing from Words," in B. K. Matilal & A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*. Dordrecht: Kluwer, pp. 23–27.

Stroud, S. 2006. "Epistemic Partiality in Friendship," *Ethics* 116: 498–524.

Street, S. 2006. "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value," *Philosophical Studies* 127: 109–166.

Stump, E. 2000. "Francis and Dominic: Persons, Patterns, and the Trinity," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74: 1–25.

2010. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford University Press.

2012. "*Wandering in Darkness:* Further Reflections," *European Journal for Philosophy of Religion* 4: 197–219.

Sudduth, M. n.d. "Defeaters in Epistemology," in J. Feiser & B. Dowden (eds.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. https://iep.utm.edu/defeaters-in-epistemology/.

Swain, M. 1988. "Alston's Internalistic Externalism," *Philosophical Perspectives* 2: 461–473.

Swinburne, R. 2003. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Clarendon Press.

2004. *The Existence of God*, 2nd ed. Oxford University Press.

2005. *Faith and Reason*, 2nd ed. Oxford University Press.

2018. "The Argument from Colors and Flavors," in Walls & Dougherty (eds.), pp. 293–302.

Tennant, F. R. 1930. *Philosophical Theology, Volume II, the World, the Soul, and God*. Cambridge University Press.

Thakchöe, S. 2007. *The Two Truth Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way.* Boston: Wisdom Publication.

2011. "Prāsaṅgika Epistemology in Context," in *The Cowherds: Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy.* Oxford University Press, pp. 39–55.

2012. "Candrakīrti's Theory of Perception: A Case for Non-Foundationalist Epistemology in Madhyamaka," *Acta Orientalia Vilnensia* 11: 93–125.

2013. "Prāsaṅgika Epistemology: A Reply to sTag tsang's Charge against Tsongkhapa's Use of Pramāṇa in Candrakīrti's Philosophy," *Journal of Indian Philosophy* 41: 1–27.

Thagard, P. 1997. "Collaborative Knowledge," *Noûs* 31: 242–261.

The Qur'an (Oxford World Classics), trans. M. A. S. Abdel Haleem. Oxford University Press, 2008.

Theokritoff, E. 2009. *Living in God's Creation.* Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Thurow, J. C. 2013. "Does Cognitive Science Show Belief in God to Be Irrational? The Epistemic Consequences of the Cognitive Science of Religion," *International Journal for Philosophy of Religion* 74: 77–98.

2014a. "Does the Scientific Study of Religion Cast Doubt on Theistic Beliefs?" in M. Bergmann & P. Kain (eds.), *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution.* Oxford University Press, pp. 277–294.

2014b. "Some Reflections on Cognitive Science, Doubt, and Religious Belief," in R. Trigg, & J. L. Barrett (eds.), *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion.* Farnham, UK: Ashgate Press, pp. 189–207.

2016. "Book Review of De Cruz & De Smedt, *A Natural History of Natural Theology,*" *Faith and Philosophy* 33: 370–374.

2018. "Debunking and Fully Apt Belief," *Filosofia Unisinos* 19: 294–301.

2022. "Rationalization, Reasons, and Religion," in D. Machuca (ed.), *Evolutionary Debunking Arguments.* London: Routledge, pp. 129–159.

Tillemans, T. J. F. 1999. *Logic, Language, Scripture.* Boston: Wisdom Publications.

2011. "Buddhist Epistemology (*pramāṇavāda*)," in W. Edelglass & Jay L. Garfield (eds.), *The Oxford Handbook of World Philosophy.* Oxford University Press, pp. 233–244.

2021. "Dharmakīrti," in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dharmakiirti/.

Timpe, K. 2022. "Toward an Account of Lamenting Well," in O. Crisp, J. Arcadi, & J. Wessling (eds.), *Analyzing Prayer: Theological and Philosophical Essays.* Oxford University Press, pp. 95–115.

Tolhurst, W. 1998. "Seemings," *American Philosophical Quarterly* 35: 293–302.

Tucker, C. 2011. "Phenomenal Conservatism and Evidentialism in Religious Epistemology," in K. J. Clark & R. VanArragon (eds.), *Evidence and Religious Belief.* Oxford University Press, pp. 52–73.

Tucker, C., ed. 2013. *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism.* Oxford University Press.

Tuggy, D. 2017. "Jesus as an Exemplar of Faith in the New Testament," *International Journal for Philosophy of Religion* 81: 171–191.

Tuomela, R. 2004. "Group Knowledge Analyzed," *Episteme* 1: 109–127.

Turner, J. B. 2021. "An Islamic Account of Reformed Epistemology," *Philosophy East and West* 71: 767–792.

Urban, H. B. 2015. *New Age, Neopagan, & New Religious Movements.* Oakland: University of California Press.

Uslu, F. 2007. "Knowledge and Volition in Early Ash'arī Doctrine of Faith," *Journal of Islamic Studies* 18: 163–182.

VanArragon, R. 2020. "Evidence Is Not Required for Religious Belief," in M. Peterson & R. VanArragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 2nd ed. Hoboken: Wiley-Blackwell, pp. 279–287.

Van Eyghen, H. 2020. *Arguing from Cognitive Science of Religion.* London: Bloomsbury.

Van Inwagen, P. 1994. "Quam Dilecta," in T. V. Morris (ed.) *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason.* Oxford University Press, pp. 31–60.

van Inwagen, P. 2009. "Listening to Clifford's Ghost," *Royal Institute of Philosophy Supplement* 65: 15–35. https://doi.org/10.1017/S1358246109990038.

Vidyabhusana, M. S. C. (trans.). 1975. *The Nyaya Sutras of Gotama*, 2nd ed. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Visala, A. 2020. "Cultural Evolution and Debunking Arguments: A Response to Davis," in R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (eds.), *Scientific Challenges to Common Sense Philosophy.* New York: Routledge, pp. 215–222.

Wainwright, W. J. 1994. "Skepticism, Romanticism, and Faith," in T. V. Morris (ed.), *God and the Philosophers.* Oxford University Press, pp. 77–87.

Walls, J. & Dougherty, T. (eds.). 2018. *Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project.* Oxford University Press.

Walshe, M. (ed. and trans.) 1995. *The Long Discourse of the Buddha: A Translation of Digha Nikāya.* Boston: Wisdom Publication.

Ware, K. (Metropolitan Kallistos of Diokelia). 2013. "Through Creation to the Creator," in J. Chryssavgis & B. Foltz (eds.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation.* New York: Fordham University Press, pp. 86–105.

Weger, U. & Wagemann, J. 2021. "Towards a Conceptual Clarification of Awe and Wonder a First Person Phenomenological Enquiry," *Current Directions in Psychology* 40: 1386–1401. https://doi.org/10.1007/s12144-018-0057-7.

Westerhoff, J. 2009. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction.* Oxford University Press.

2010. *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī.* Oxford University Press.

2018. *The Golden Age of Indian Philosophy.* Oxford University Press.

Whitcomb, D., Battaly, H., Baehr, J., & Howard-Snyder, D. 2017. "Intellectual Humility: Owning Our Limitations," *Philosophy and Phenomenological Research* 94: 509–539.

White, R. 2010. "You Just Believe That Because . . ." *Philosophical Perspectives* 24: 573–615.

Whittaker, J. H. 2010. "Wittgensteinian Philosophy of Religion," in C. Taliaferro, P. Draper & P. Quinn (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, pp. 659–666.

Wielenberg, E. 2010. "On the Evolutionary Debunking of Morality," *Ethics* 120: 441–464.

Wilkins, J. & Griffiths, P. 2012. "Evolutionary Debunking Arguments in Three Domains: Fact, Value, and Religion," in G. Dawes & J. Maclaurin (eds.), *A New Science of Religion*. New York: Routledge, pp. 133–146.

Williams, M. 1991. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*. Oxford: Blackwell.

In press. "Fideism, Skepticism and 'Hinge' Epistemology," in D. H. Pritchard & N. Venturinha (eds.), *Wittgenstein and the Epistemology of Religion*. Oxford University Press.

Williamson, T. 1997. "Knowledge as Evidence," Mind 106: 1–25.

2000. *Knowledge and Its Limits*. Oxford University Press.

2007. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford University Press.

2017. "Ambiguous Rationality," *Episteme* 14: 263–274.

In press. "Justification, Excuses and Sceptical Scenarios," in F. Dorsch and J. Dutant (eds.), *The New Evil Demon*. Oxford University Press.

Wittgenstein, L. 1966. *Wittgenstein's Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett. Oxford: Basil Blackwell.

1969. *On Certainty*, eds. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright, trans. D. Paul & G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

1980. *Culture and Value*, trans. P. Winch, ed. G. H. von Wright. University of Chicago Press.

Wolterstorff, N. 1976. *Reason within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

1983a. "Can Belief in God Be Rational if It Has No Foundations?" in Plantinga & Wolterstorff (eds.), pp. 135–186.

1983b. "Introduction," in Plantinga & Wolterstorff (eds.), pp. 1–15.

1995a. *Divine Discourse*. Cambridge University Press.

Wolterstorff, N. 1995b. "On Being Entitled to Beliefs about God," revised and reprinted in Wolterstorff 2010, pp. 313–333.

1996. *John Locke and the Ethics of Belief*. Cambridge University Press.

Wolterstorff, N. 1999. "Epistemology of Religion," revised and reprinted in Wolterstoff 2010, pp. 144–172.

Wolterstorff, N. 2001a. "Reformed Epistemology," revised and reprinted in Wolterstoff 2010, pp. 334–349.

2001b. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge University Press.

2010. *Practices of Belief*, Terence Cuneo (ed). Cambridge University Press.
2015. *The God We Worship*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
2016. "Knowing God Liturgically," *Journal of Analytic Theology* 4: 1–16.
Wray, K. B. 2007. "Who Has Scientific Knowledge?" *Social Epistemology* 21: 337–347.
Wright, C. 2002. "(Anti-)Sceptics Simple and Subtle: G. E. Moore and John McDowell," *Philosophy and Phenomenological Research* 65: 330–348.
2004. "Warrant for Nothing (and Foundations for Free)?" *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* 78: 167–212.
Wright, L. 2013. *Going Clear: Scientology, Hollywood, and the Prison of Belief*. New York: Vintage Books.
Wykstra, S. J. 1989. "Towards a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence,'" in W. Rowe & W. Wainwright (eds.), *Philosophy of Religion: Selected Readings*. Oxford University Press, pp. 481–491.
2001. "On behalf of the Evidentialist," in D. Z. Phillips & T. Tessin (eds.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*. New York: Palgrave, 64–84.
2002. "Not Done in a Corner: How to Be a Sensible Evidentialist About Jesus," *Philosophical Books* 43: 81–135.
Wynn, M. 1997. "Beauty, Providence, and the Biophilia Hypothesis," *Heythrop Journal* 38: 283–299.
Yandell, K. 1990. *Hume's "Inexplicable Mystery": His Views on Religion*. Philadelphia: Temple University Press.
Yao, Z. 2004. "Dignāga and Four Types of Perception," *Journal of Indian Philosophy* 32: 57–79.
Zagzebski, L. 1993. "Religious Knowledge and the Virtues of the Mind," in L. Zagzebski (ed.) *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 199–225.
2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press.

ثبت المصطلحات

Assumptions	فروض	Contextual	سياقي
Approach	مقاربة- نهج	Constructive	بنائي
Affirmative	إثباتي- توكيدي	Consistent	متسق
Actual	حقيقي - فعلي	Conviction	قناعة
Application	تطبيق-استخدام	Communitarianism	النزعة الجماعانية
Assertion	إثبات- تأكيد	Commitment	التزام
Activity	فاعلية- نشاط	Constitutive	مؤسِّس-مقوِّم
act	فعل- تصرف	Community	مجتمع
Agreement	اتفاق	Communication	تواصل
Analytic	تحليلي	Cosmological	كوني
Arbitrary	تعسفي - اعتباطي	Content	محتوى
Authority	سلطة -حجّيّة	Conflict	نزاع
Axioms	مسلّمات	Conative	اعتزامي
Articulate	يصوغ -يعبّر	Corporate knowledge	معرفة جماعية
Autonomous	مستقل	Disjunctivism	النزعة الفصلية
Ambiguity	غموض -التباس-	Dogma	عقيدة- دوغما
Attitude	موقف	Doxatic	عقائدي
Agent	فاعل	Deliberative	متأنٍ
Acquaintance	معرفة بالاتصال المباشر	Definite	محدد
Axiological	أكسيولوجي	Dependance	اعتماد
Accessibility	إمكانية الوصول	Debunking	تقويض
Appearances/ seemings	حالات التبدّي	Disagreement	خلاف
Alignments worry	قلق المواءمة	Discursive reasoning	نظر
Believe that	يعتقد أنّ	Disposition	ميل-نزوع
Believe in	يؤمن- يصدّق	Defeater	مبطل
Behavior	سلوك	Evidence	دليل
Basic	أساسي	Evidentialism	النزعة الدليلية
Concept	مفهوم	Evaluation	تقييم
Cognitive	معرفي	Explanationism	النزعة التفسيرية
Contingent	عرضي- شرطي-ممكن	Experiential	خبراتي
Convention	عُرف	Externalism	النزعة الخارجانية
Conception	تصور	Epistemic permissive	الجواز المعرفي
Category	مقولة- فئة	Explicit	صريح
Circulation	تداول	Expression	تعبير

English	العربية
Enquiry	تحقيق-تقصي
Empiricism	تجريبية
Form	شكل
Factual	وقائعي
Foundation	أساس
Foundationalism	النزعة التأسيسانية
Fideism	النزعة الإيمانية
Faith	إيمان
Fundamentalism	أصولية
Frame	إطار
Ghettoize	يعزل
Ground on	يرتكز على
Grounds	أسس
Genuine	حقيقي
Hinges	مفصلات
Hypothesis	فرضية
Intellectualism	النزعة الفكرانية
Interdependent	تبادلي الاعتماد
Introspection	استبطان
Ideals	مُثُل
Identity	هوية
Implicit	ضمني
Intuition	حدس
Internalism	النزعة الداخلانية
Individualism	النزعة الفردانية
Inherent	متوارث
Incommensurability	عدم إمكانية المقايسة
Interpersonal	بين-شخصي
Infused	مشبع
Invoke	يستدعي
Inferentialism	النزعة الاستدلالية
Impossibility object	اعتراض الاستحالة
Impartialism	النزعة غير المتحيزة
Justification	تسويغ
Judgement	حكم
Knowledge	معرفة
Kuzari principle	مبدأ الخَزَري
Liturgical	شعائري
Mundane	دنيوي - مادي

English	العربية
Miracle	معجزة
mereology	ميريولوجي- علاقة الجزء والكل
Noological	نولوجي (دراسة الذهن)
Ordinary	عادي
Object	موضوع -شيء
Ontological	أنطولوجي
Phenomenal	ظاهراتي
Perceptual believe	اعتقاد حسي
Quasi-fideism	النزعة شبه-الإيمانية
Reason	عقل
Rational	عقلاني
Arational	غير عقلاني
-irrational	لاعقلاني
Revelation	وحي
Reformed epistemology	الإبستمولوجيا الإصلاحية
Restriction	قيد
Reference	إحالة
Reliability	موثوقية
Skepticism	النزعة الريبية
Subject	موضوع - شخص
Statement	بيان -تصريح
Significance	أهمية
Sign	معجزة - آية
Truth	صدق- حقيقة
Trust	ثقة
Theory	نظرية
Theistic	مؤلّه
Theism	النزعة المؤلّهة
Tradition	تراث
Traditionalism	أهل الحديث- تقاليدية
Testimony	شهادة -خبر
Trustworthiness	الجدارة بالثقة
Teleological	غائي
Underdetermination	نقص الإثبات
Universal	كوني-كلي
Utilitarianism	النزعة النفعية
Vulnerability	تعرضية- الضعف- قابلية الطعن
Warrant	ترخيص- إذن
Wager	رهان